This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

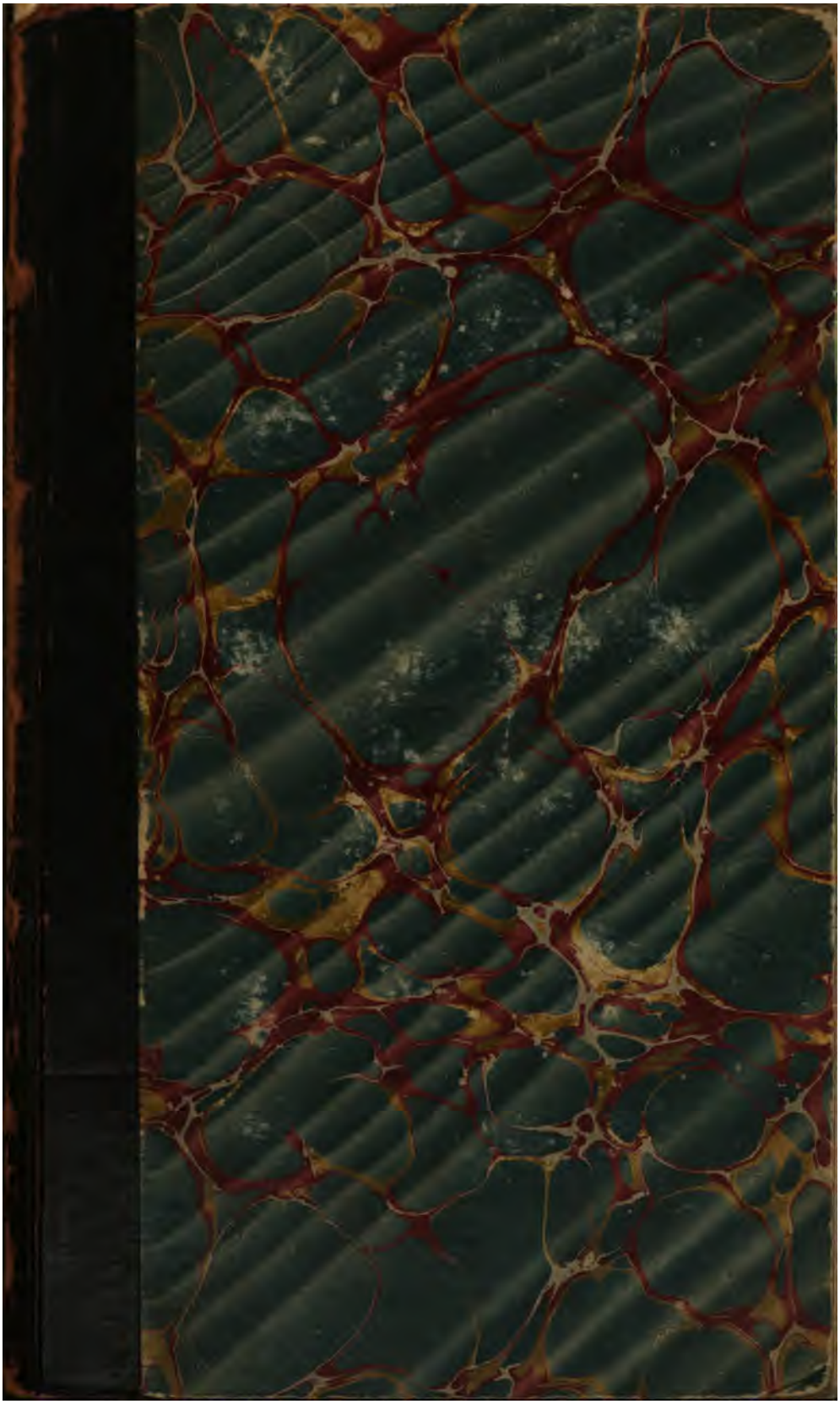
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`



Die

sogenannten Pastoralbriefe

des

Apostels Paulus

aufs neue kritisch untersucht

von

D. Ferdinand Christian Baur,

ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität in Tübingen.

Stuttgart und Tübingen,

in der J. G. Cotta'schen Verlagshandlung.

1835.

101. e. 21.

BIBLIOTHECA·BODLEIANA·

Vorrede.

Meine Unterſuchungen über die Gnoſis mußten mich auch auf die ſchon oft beſprochene und auf verſchiedene Weiſe beantwortete Frage führen, ob die Anfänge der chriſtlichen Gnoſis auch ſchon in den Schriften des Neuen Teſtaments ſelbſt ſich nachweiſen laſſen? Ich überzeugte mich bald, daß die Löſung dieſer Frage auf einem andern, als dem bisher gewöhnlichen, Wege geſucht werden müſſe, dem kritiſchen, und mußte mich nun eben deßwegen, als ich alles dasjenige, was mir meine nähere Bekanntſchaft mit der Quellenliteratur der Gnoſis darbot, mit dem kritiſchen Sendſchreiben Schleiermachers über den erſten Brief an den Timotheus und mit den neuern Unterſuchungen über die Paſtoralbriefe überhaupt zuſammenhielt, gar ſehr wundern, daß bisher weder die Gegner der Aechtheit des erſten dieſer Briefe, oder der ſämmtlichen, von einem ſo bedeutenden Moment für ihre Anſicht Gebrauch gemacht, noch die Vertheidiger (obgleich dieſe freilich nicht daſſelbe Intereſſe haben konnten) in eine genauere Erörterung der unabweisbar ſich aufdringenden Frage über das Verhältniß der in den Paſtoralbriefen charakteriſirten Häretiker zu den Gnoſtikern der erſten Jahrhunderte einzugehen für nöthig erachtet haben. So entſtund auf einem Wege, auf welchem es mir, wie ich hoffe, wenigſtens nicht an der hiezu nöthigen Vorbereitung fehlte, die in der gegenwärtigen Schrift enthaltene Unterſuchung, die ich theils als einen Nachtrag zu meiner Schrift über die chriſtliche Gnoſis (Tübingen 1835), theils als einen Beitrag zu der immer noch nicht

(wie ich glaube, auch abgesehen von den Pastoralbriefen, nicht einmal in Ansehung der pauliniſchen Briefe) abzuſchließenden Kritik des neuteſtamentlichen Kanons betrachten zu dürfen glaube.

So ſehr ich die Ueberzeugung haben zu dürfen glaube, die ſchon ſo lange obſchwebende Streitfrage einen nothwendigen Schritt weiter geführt zu haben, ſo weit bin ich von der Meinung entfernt, ſie für eine hiemit zur Entſcheidung gebrachte zu halten, und ich kann nichts mehr wünſchen, als daß man die hier gegebene Unterſuchung nur als einen neuen zur Löſung dieſer Frage eingeſchlagenen Weg anſehe, als den Weg der hiſtoriſchen Betrachtung. Dieſer Weg iſt aber nach meiner Ueberzeugung auch der einzige, auf welchem die Kritik auf den Standpunkt der objectiven Betrachtung ſich ſtellen kann. Ich wenigſtens vermag nicht einzuſehen, wie die Frage, um welche es ſich hier allein handeln kann, wie wir die Haupterſcheinungen, die uns in den Paſtoralbriefen entgegentreten, zu nehmen haben, anders entſchieden werden kann, als dadurch, daß wir ſie mit den uns bekannten Erſcheinungen innerhalb des ganzen Zeitraums, in welchen die Entſtehung dieſer Briefe fallen muß, alſo der Geſchichte der beiden erſten Jahrhunderte, zuſammenſtellen, und dem Ergebniß dieſer Unterſuchung zufolge beſtimmen, wo ihnen in der Reihe dieſer Erſcheinungen die ihnen zukommende Stelle, ſomit auch dieſen Briefen der Zeitpunkt ihrer Abfaſſung, anzuweiſen iſt. Jeder andere Weg führt nur zu Hypotheſen, die einen bloß ſubjectiven Werth haben. Dieſem Standpunkt der Subjectivität kann nur der Standpunkt der Objectivität entgegengeſtellt werden. Was kann aber objectivere Realität haben, als die Objectivität der Thatſachen der Geſchichte? Legt man mit Recht in der Kritik das größte Gewicht auf äußere

Zeugniſſe, ſo bleibt ja, wenn als äußere Zeugniſſe nur die Angaben und Urtheile der Kirchenlehrer und Kirchenſchriftſteller gelten ſollen, in Anſehung dieſer ſo oft ungewiß, ob ſie nicht ſelbſt ſchon auf einer bloß ſubjectiven Anſicht beruhen, haben wir aber hiſtoriſche Thatſachen vor uns, die für ſich ſelbſt ein unzweideutiges Zeugniß ablegen, und nicht willkührlich aus einer Zeit in eine andere übergetragen werden können, ſo kann eine ſolche Ungewißheit wenigſtens nicht in demſelben Grade ſtatt finden. Wenn daher einem neuern Bearbeiter der Paſtoralbriefe (Heydenreich die Paſtoralbriefe Pauli 1826 Bd. I. S. 10) der ganze Streit deßwegen völlig abgethan und die Authentie dieſer Briefe unwiderleglich entſchieden zu ſeyn ſcheint, weil ſchon der Umſtand ein ungünſtiges Vorurtheil gegen jene Hypotheſen erwecken müſſe, daß ſie ſo ganz von allen auch nur ſcheinbaren Zeugniſſen der äußern Kritik und der Geſchichte verlaſſen ſeyen, und ſich nur auf innere, immer doch höchſt unſichere und ſubjective Gründe berufen können, ſo muß man dieſem Urtheil eben ſo ſehr beiſtimmen als widerſprechen, ſobald man nur unter den äußern Zeugniſſen der Kritik und Geſchichte nicht bloß die ausdrücklichen Zeugniſſe der Schriftſteller verſteht, ſondern von ihnen die weit gewichtigeren, in den objectiven Thatſachen der Geſchichte enthaltenen Zeugniſſe unterſcheidet. Um aber dieſen allein objectiven Standpunkt der Kritik nicht ſelbſt wieder unrichtig aufzufaſſen, muß dabei zweierlei in Betracht gezogen werden. Das Erſte, auf was es bei einer kritiſchen Frage dieſer Art ankommt, iſt unſtreitig die auf beſtimmte Data ſich ſtützende Totalanſchauung des ganzen Kreiſes der hiſtoriſchen Verhältniſſe, in welche man ſich hineinzuſtellen hat. Deßwegen ſind auch in der vorliegenden Schrift, in den drei erſten Abſchnitten, vorzüglich in dem erſten und dritten, alle jene Kriterien

vorangeſtellt, die es uns unmöglich machen, für dieſe Briefe eine andere Zeit der Abfaſſung anzunehmen, als die uns durch ſie ſelbſt factiſch bezeichnete. Hat man aber einmal dieſen feſten objectiven Standpunkt eingenommen, ſo iſt es ſodann natürlich, daß von ihm aus auch ſo manches, was an ſich nur untergeordneter Art iſt, und für ſich betrachtet, nur zu unſicheren Vermuthungen führt, in einem ganz andern Lichte ſich darſtellt, und in dieſer Stellung nur dazu dienen kann, das ſchon gewonnene Reſultat um ſo mehr zu begründen und feſtzuſtellen. Dieſe doppelte Seite der Unterſuchung muß wohl unterſchieden werden, und es kann daher gewiß auch als keine unbillige Bitte an die widerlegenden Gegner, die dieſe Schrift, wie ich nicht zweifle, finden wird, erſcheinen, das Eine von dem Andern genau zu unterſcheiden. Man widerlege alſo immerhin die hier vorliegende Unterſuchung im Ganzen und Einzelnen, ſo gut man nur immer kann, aber man widerlege ſie auf keinem andern Wege, als dem hier befolgten, und glaube nicht das ganze Geſchäft der Widerlegung abgethan, und das ganze Reſultat der Unterſuchung umgeſtoßen zu haben, wenn man dieß oder jenes aus dem Zuſammenhang des Ganzen, in welchem es allein ſeine Bedeutung haben kann und ſoll, herausreißt und als ſchwach und unzulänglich nachweist, ohne vor allem die objectiven Thatſachen, um welche es ſich handelt, nicht etwa flüchtig und oberflächlich bezweifelt, ſondern auf eine andere befriedigendere Weiſe erklärt zu haben.

Noch leichter und einfacher iſt es allerdings, ſtatt auch nur theilweiſe in die Sache einzugehen, jede von der gewöhnlichen Meinung abweichende kritiſche Unterſuchung mit dem beliebten Grundſaze der herkömmlichen Auctorität voraus abzuweiſen. Kaum ſollte man es glauben, daß ein proteſtantiſcher

Schriftſteller, wenn er die Reſultate ſeiner, die neuteſtamentliche Kritik betreffenden, Unterſuchungen dem kundigen und prüfenden Publikum übergibt, ſich auch von dieſer Seite vorzuſehen Urſache haben kann, müßte man ſich nicht durch eine gar nicht zu ſeltene Erfahrung unſerer Tage auch hievon überzeugen. Der Grundſaz der Auctorität und Stabilität eignet ſich gar zu gut auch zum Stüzpunkt für die eigene Subjectivität. Was iſt denn natürlicher, als daß man ſich um ſo negativer und feindlicher gegen alles verhält, was den menſchlichen Geiſt auf der großen Bahn ſeiner naturgemäßen Entwicklung weiter führt, und darum auch den Einzelnen zum Fortſchritt und zur ſteten Fortbewegung nöthigt, je feſter man in den engen und beſchränkten Kreis ſeiner eigenen Subjectivität hineingebannt iſt, und je weniger man ſich aus ihm herauszuverſezen weiß? Kein Wunder daher, daß man ſo oft in einem ſolchen Falle, in welchem man, wenn man ſich auch nicht zu der Idee einer aus dem ewigen Geiſte des Evangeliums immer aufs neue ſich erzeugenden ächt proteſtantiſchen Kritik erheben will, doch wenigſtens ſich geſtehen ſollte, welche ernſte, noch ungelöste, immer wieder von einer neuen Seite zu erfaſſende Aufgaben für den nach Erforſchung der Wahrheit und nach der Gewißheit ſeines Glaubens raſtlos ringenden Geiſt auch hier immer noch vorliegen, nur leere, aus der Luft gegriffene, dem Nächſten Beſten widerlegbare Hypotheſen und Einfälle ſehen will, und darum auch nichts angelegentlicher und eiliger thun zu können glaubt, als ſich und andern die beruhigende Verſicherung zu geben, daß es troz alles deſſen, was das Intereſſe der Wiſſenſchaft für ſich haben mag, beim Alten und Hergebrachten auch fürderhin ſein ruhiges Verbleiben haben könne. Es kann mir daher nicht unerwartet ſeyn, wenn auch dieſe Schrift, ſo ſehr ſie ſchon durch

ihre Anſpruchsloſigkeit und geringe Bedeutung geſchüzt ſeyn ſollte, von eben dieſer Seite eine ähnliche Aufnahme finden wird. In jedem Falle genügt mir, neben der Ueberzeugung, daß jeder aus einem guten Grunde kommende Zweifel auch das Recht hat, hervorzutreten und zur unmittelbaren oder mittelbaren Förderung der Wahrheit ſeinen natürlichen Verlauf zu nehmen, das Bewußtſeyn, auch hier, wie ſchon die angegebene Veranlaſſung zu dieſer Schrift zeigen kann, von keinem andern Intereſſe geleitet worden zu ſeyn, als von dem Einen Intereſſe für die objective hiſtoriſche Wahrheit, das ich von dem wahren Intereſſe für die Sache des Chriſtenthums nicht zu trennen weiß. So lange die Thatſache nicht geläugnet werden kann, daß die Urkunden des Chriſtenthums Erzeugniſſe einer in weiter Ferne hinter uns liegenden Vergangenheit ſind, wird es ewig ein eitles Unternehmen ſeyn, über dieſe Urkunden anders ins Reine kommen zu wollen, als durch alle jene, ſo vieles umfaſſende, Studien, durch welche für uns überhaupt die Kenntniß des Alterthums vermittelt wird, und vor allem durch eine Kritik, die es ſich nicht verdrießen läßt, durch die, gleich Trümmern, umherliegenden Ueberreſte längſt vergangener Jahrhunderte mühevoll und beſchwerlich ſich hindurchzuarbeiten. Jeder andere Weg mag zwar leichter und bequemer ſeyn, aber es iſt dieß auch der einzige Vorzug, welchen er vor jenem voraus haben kann. Ueber alles jedoch, was in dieſem Sinne hier noch weiter geſagt werden könnte, und ſo klar und einfach es iſt, immer aufs neue wiederholt werden muß, ſo wie über dasjenige, was dieſer kleinen Schrift nicht bloß für die neuteſtamentliche Kritik und Exegeſe, ſondern auch für die immer noch ſo wenig aufgehellte Geſchichte der erſten Jahrhunderte der chriſtlichen Kirche einigen Werth geben kann, habe ich mich in ihr ſelbſt hinlänglich ausgeſprochen.

Uebersicht des Inhalts.

Einleitung.

Der gegenwärtige Stand der Untersuchung.

Seite

Schleiermacher über 1 Tim. und dessen Gegner. Eichhorn. De Wette, Neander, Schott, Lücke über die Pastoralbriefe. Die Aufgabe, welche in Ansehung dieser Briefe noch zu lösen ist, in ihren zwei Hauptpunkten . . . . . 1 — 7

Erster Abschnitt.

Die Häretiker der Pastoralbriefe.

Die Häretiker der Pastoralbriefe sind die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts . . . . . 8 ff.

Diese Briefe weisen uns selbst in eine spätere Zeit . . . 8 — 10

Die Mythen und Genealogien, von welchen sie reden, sind gnostisch . . . . . 11 — 14

Der Antinomismus, welchen sie bekämpfen, ist marcionitisch 14 — 18

Im Gegensaz gegen die Gnostiker heben sie die Universalität der Gnade hervor . . . . . 18 — 21

Sie bestreiten den gnostischen Widerwillen gegen die Schöpfung . . . . . 21 — 25

Die Antithesen Marcions . . . . . 25 — 28

Gnostisch lautende Doxologien, Formeln und Ausdrücke . 28 — 33

Diese Briefe gehören in die Zeit der marcionitischen Häresis 34

Die Schilderung, die sie von den Häretikern geben, ist absichtlich so gehalten, weder zu allgemein, noch zu speciell 34 — 35

Die Irrlehrer, welche sie nennen, sind fingirte Personen . 35 — 38

Marcionitische Auferstehungslehre dieser Irrlehrer . . . . 38 — 39

Zweiter Abſchnitt.

Einige andere ſpecielle, auf eine ſpätere Zeit hinweiſende Züge.

Seite

Das Verbot (1 Tim. 2, 11), daß Frauen nicht lehren ſollen, iſt gleichfalls antimarcionitiſch . . . . . 40 — 42

Nähere Unterſuchung der Vorſchriften, die 1 Tim. 2 in Hinſicht des weiblichen Geſchlechts und der Wittwen gegeben werden . . . . . 42 ff.

Welchen Begriff verbindet der Verfaſſer dieſes Briefs mit den Wittwen? . . . . . 42 — 48

Das kirchliche Inſtitut der Wittwen iſt nachapoſtoliſch . . 48 — 49

Die Aufforderung zum ehelichen Leben iſt verwandt mit der Anſicht der pſeudoclementiniſchen Homilien von der Ehe und dem weiblichen Geſchlecht . . . . . 49 — 55

Dritter Abſchnitt.

Die Verhältniſſe, unter welchen dieſe Briefe entſtanden ſeyn mögen.

Seite

Es läßt ſich wohl denken, daß dieſe Briefe unter dem Namen des Apoſtels ſpäter verfaßt worden ſind . . . . . 54 — 55

Die Verhältniſſe der Pauliner in der römiſchen Gemeinde einerſeits zu den Marcioniten, andererſeits zu der judaiſirenden Partei . . . . . 55 — 58

Doch haben dieſe Briefe nicht bloß eine polemiſche, ſondern auch eine ireniſche Tendenz . . . . . 58 — 59

Unwahrſcheinlichkeit der bisherigen Hypotheſen und Combinationen . . . . . 59 ff.

Die Meinung Neander's . . . . . 61 — 62

Die Annahme einer zweiten römiſchen Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus iſt an ſich grundlos . . . . . 62 — 64

Was im zweiten Brief an den Timotheus dafür zu ſprechen ſcheint, iſt ſelbſt nur als ein Kriterium der Unächtheit anzuſehen . . . . . 65 — 75

Vergleichung des zweiten Briefs an Timotheus mit dem Briefe an die Philipper . . . . . 68 — 70

Unwahrſcheinlichkeit der Verhältniſſe, in welchen der Apoſtel den zweiten Brief an den Timotheus geſchrieben haben ſoll . . . . . 70 — 75

Seite

Der gemeinsame Hauptzweck der Pastoralbriefe ist die Polemik gegen die Häretiker . . . . . 74 ff.
Gedankengang und Zusammenhang der drei Briefe . . . 75 — 78
Die kirchliche Verfassung, die wir aus den Pastoralbriefen kennen lernen, liegt außerhalb des Gesichtskreises des Apostels Paulus . . . . . 78 ff.
Das Verhältniß der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι . . . . . 80 — 86
Die Pastoralbriefe sind in Rom entstanden, daher ihre hierarchische Tendenz . . . . . 87 — 89
Ihre Grundsätze über die Behandlung der Häretiker . . 90 — 92
Die Abschiedsrede des Apostels Paulus in Miletus (Apostelgesch. 20) und ihr Moment für die Frage über die Aechtheit der Pastoralbriefe . . . . . 92 — 95
Resultat . . . . . 95 — 96

Vierter Abschnitt.

Zusammenstellung alles dessen, was sonst noch in diesen Briefen einen nachapostolischen Ursprung wahrscheinlich macht.

Seite

Genauere Erörterung folgender Stellen:
2 Tim 1, 4 ff. 2, 3. 7. 3, 8. 11. 17. 4, 21. . . 97 — 112
Tit. 1, 6. 10 — 14. . . . . 114 — 121
1 Tim. 1, 5 (2, 20. 6, 20). 1, 11 — 16. 1, 20. 2, 2. 3, 1 ff. 4, 1. 5, 17. 19. 22. 18. 6, 12. 15. . . 121 — 134
Allgemeine Bemerkung . . . . . 134 — 135

Fünfter Abschnitt.

Die äußern Zeugnisse.

Seite

Tatian für den Brief an Titus und gegen 1 u. 2 Tim. . 136 — 137
Polykarps Brief an die Philipper . . . . . 137 — 138
Warum die drei Pastoralbriefe in Marcions Kanon fehlten? 138 — 140
Der Widerspruch der Häretiker gegen diese Briefe . . . 140 — 142

Schluſs.

Allgemeine Reflexionen über das Moment dieſer kritiſchen Unterſuchung und die Bedeutung dieſer Briefe für die Geſchichte.

Seite

Die Briefe, ſo betrachtet, geben eine klarere Vorſtellung von der Periode der Entſtehung der chriſtlichen Kirche . . . 143—144

Die Hypotheſe einer zweiten römiſchen Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus mit ihren Unwahrſcheinlichkeiten . . . 144—145

Die ächt proteſtantiſche Kritik 145

Werth dieſer Briefe für die Geſchichte . . . . . 145—146

Einleitung.

Der gegenwärtige Stand der Unterſuchung.

Das kritiſche Urtheil über die unter dem Namen des Apoſtels Paulus auf uns gekommenen ſogenannten Paſtoralbriefe und insbeſondere den erſten derſelben, den erſten Brief an den Timotheus, iſt noch immer ein ſehr ſchwankendes und unſicheres. Die Unterſuchung über ſie ſteht im Ganzen noch auf demſelben Punkte, auf welchem Schleiermacher in dem bekannten Sendſchreiben über den ſogenannten erſten Brief des Paulus an den Timotheus, Berlin 1807, und die erſten Gegner deſſelben die damals zuerſt angeregte Frage verlaſſen haben. Der kühne, durchgreifende Angriff des ſcharfſinnigen Kritikers auf die Aechtheit des genannten Briefs und der von andern mit gleicher Entſchiedenheit gemachte Verſuch, dem angegriffenen Briefe ſeine ſchon ſo lange behauptete Stelle im Kanon auch für die Zukunft ſo viel möglich zu ſichern, dieſe beiden, den unmittelbarſten Gegenſatz bildenden, Standpunkte haben ſich für die meiſten in der vermittelnden Anſicht ausgeglichen, daß der Brief trotz aller nicht abzuläugnender Verdachtgründe im Ganzen doch für ächt zu halten ſey. Im ſchlimmſten Falle glaubt man von dem ſonſt beliebten Ausweg, kanoniſchen Schriften, deren unmittelbarer apoſtoliſcher Urſprung nicht bewieſen werden kann, ihre kanoniſche Auctorität dadurch zu erhalten, daß man ſie in der unmittelbaren Nähe der Apoſtel von einem vertrauten Schüler und Freunde derſelben verfaßt werden läßt, auch hier Gebrauch machen

zu können. * Mit Kritikern, wie Eichhorn und De Wette, auch die beiden andern Briefe das Schicksal des ersten theilen zu lassen, und denselben Verdacht der Unächtheit auch auf sie auszudehnen, scheint um so mehr etwas höchst Unnöthiges und Gewagtes, da ja der Urheber dieser ganzen Streitfrage selbst sich dieses weitern Schrittes enthalten und vielmehr gerade die unzweifelhafte Aechtheit jener beiden Briefe zur Basis seines Angriffs auf den ersten gemacht hat. Bei allem dem kann sich kein Unbefangener verbergen, daß durch jenen Angriff, so wenig er auch bisher entschiedene Zustimmung erhalten und zu einem bestimmtern Resultat geführt hat, dem ersten dieser Briefe wenigstens eine kaum heilbare Wunde geschlagen worden ist; und erst kürzlich hat ein Geschichtsforscher, dessen gewissenhaftes, wahrheitliebendes Urtheil in dieser Sache um so mehr Gewicht haben muß, das Geständniß gethan, daß er nicht mit derselben Zuversicht, wie von dem unmittelbaren pauliniſchen Ursprung aller andern pauliniſchen Briefe und auch der beiden andern Pastoralbriefe und des Briefes an die Epheser von der Aechtheit des ersten Briefs an

* Wie z. B. Schott Isagoge historico-critica in libros novio federis sacros. Jenae. 1830. S. 524 ff. vermuthet, Lukas habe diese Briefe verfaßt. Die Hypothese Schotts ist für das in der neuern Kritik so gewöhnliche vermittelnde Verfahren zu bezeichnend, als daß sie hier nicht angeführt werden sollte. „Vir quidam apostolicus," ist das Endurtheil Schotts über diese Briefe, „unus ex sodalibus Pauli (forsitan Lucas) ipsius Apostoli (tum temporis, quo minus totam epistolam vel manu sua exararet, vel dictaret verbotenus, causa incognita prohibiti) nomine et auctoritate has litteras exaravit ad Timotheum et Titum, quum Paulus vel coram cum hoc sodali egisset de iis, quae Timotheo ac Tito ipsius nomine essent scribenda, vel etiam hac de re chartae quaedam mandasset, interprete illo amplius pertractanda et elaboranda. Addidit forsan Apostolus et salutationes, quae ab initio leguntur, et nonnulla sub finem epistolarum." So sind demnach diese Briefe pauliniſch und nicht pauliniſch, und ebenso auch wieder nicht pauliniſch und doch pauliniſch. Kann man diese Briefe billiger zwischen den beiden Parteien theilen, als durch diese „conjectura, quae difficultatibus ab utraque parte prementibus solvendis satisfacere videatur"? Wie viele künstliche Hypotheſen dieſer Art hat die neuteſtamentliche Kritik ſchon zu Tage gefördert, und wie viele wird ſie noch zu Tage fördern!

Timotheus überzeugt ſey, * eine Erklärung, die ein neues Zeugniß davon gibt, in welchem ſchwankenden Zuſtande ſich dieſe kritiſche Frage noch immer befindet. Soll die einmal angeregte Unterſuchung zu einem beſtimmtern Reſultat führen, ſo ſind es folgende Hauptpunkte, in Beziehung auf welche ſie nach meiner Anſicht noch weiter fortgeführt werden muß.

Schleiermacher ſelbſt hat ſich bloß darauf beſchränkt, aus den Eigenthümlichkeiten des Sprachgebrauchs, dem Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem der erſte Brief zu den beiden andern Briefen ſteht, der Unmöglichkeit, ihm in der uns bekannten Lebensſphäre des Apoſtels Paulus eine paſſende Stelle anzuweiſen und beſonders auch aus dem überall ſichtbaren, mit der ſonſtigen Weiſe des Apoſtels Paulus ſo auffallend contraſtirenden, Mangel an logiſchem Zuſammenhang den Beweis zu führen, daß derſelbe nicht vom Apoſtel Paulus geſchrieben ſeyn könne. Alles andere dagegen, was zu dieſem bloß negativen Urtheile als poſitive Beſtätigung noch hinzukommen ſollte, hat Schleiermacher von dem Kreiſe ſeiner Unterſuchung ausgeſchloſſen, und wir werden beinahe nirgends auf Verhältniſſe aufmerkſam gemacht, die uns für die Abfaſſung des Briefs eine andere Zeit, als die des Apoſtels, anzunehmen nöthigen. So überzeugend nun allerdings auch ſchon jene negative Beweisführung iſt, ſo fehlt doch auf der andern Seite dem kritiſchen Urtheile immer noch der genügende Haltpunkt, ſo lange man nur weiß, daß der Brief nicht pauliniſch

* Neander Geſch. d. Pflanz. u. Leit. d. chr. Kirche durch die Apoſtel Thl. I. S. 401. — Auch das Urtheil, das Lücke in den Erinnerungen an Dr. F. Schleiermacher in den Theol. Stud. u. Krit. 1834. S. 764—766, wo die von Schleiermacher in ſeinem Sendſchreiben gewagte, ebenſo geniale als divinatoriſche Kritik geiſtreich und treffend charakteriſirt iſt, aus dieſer Veranlaſſung ausgeſprochen hat, verdient hier angeführt zu werden, daß, wenn es auch dem jüngern Planck und Andern gelungen ſey, gegen die Schleiermacher'ſche Kritik vieles zur Vertheidigung des Briefs und zur Beruhigung der Gemüther aufzubringen, doch nicht alles Störende weggeräumt ſey, und der kirchliche Glaube an die Aechtheit des Briefes eine Wunde erhalten habe, welche aller bisherigen Heilkünſte ungeachtet noch nicht ganz geheilt ſey.

seyn könne, über die Zeit seiner Entstehung aber und die Verhältnisse, die ihn veranlaßt haben mögen, völlig im Unklaren bleibt. Der völlige Mangel an allen Data dieser Art ließe sich doch nur daraus erklären, daß der Brief, wenn auch nicht unmittelbar vom Apostel Paulus selbst verfaßt, doch wenigstens derselben Zeit und demselben Kreise von Verhältnissen, in welchem der Apostel sich bewegte, angehört. Je mehr wir aber dieß anzunehmen Ursache haben, desto mehr verliert jene bloß negative Beweisführung an Gewicht; wir bleiben mit dem Briefe, wie er ist, doch immer mehr oder minder in der Nähe des Apostels, und die Unmöglichkeit, daß er der Verfasser des Briefs sey, ist nicht so groß, daß die Voraussezung des Gegentheils ihr nicht auch wieder wenigstens das Gleichgewicht halten könnte. Soll demnach diese kritische Frage auf einen höhern Grad von Evidenz gebracht werden, so müssen nothwendig auch positive Data, die uns aus der Zeit des Apostels in eine andere und in einen ihm fremden Kreis von Verhältnissen versetzen, nachgewiesen werden. Hiemit hängt sodann von selbst zusammen, was über das Verhältniß des ersten dieser beiden Briefe zu den beiden andern hier noch weiter in Betracht kommt. Obgleich unstreitig diese drei Briefe nach Inhalt und Form sehr ähnlich und verwandt sind, obgleich manche der kritischen Bemerkungen, die Schleiermacher gegen den ersten geltend gemacht hat, von selbst auch auf die beiden andern angewandt werden können, so kann doch nicht geläugnet werden, daß es sich mit dem ersten dieser Briefe in kritischer Hinsicht im Ganzen auch wieder anders verhält, als mit den beiden andern, und der von Schleiermacher in Beziehung auf jenen geführte negative Beweis kann in Beziehung auf diese wenigstens nicht auf dieselbe Weise geführt werden. Wenn daher neuere Kritiker die Aechtheit auch dieser Briefe in Anspruch nehmen zu müssen glaubten, und dabei von der Ansicht ausgingen, daß die drei Briefe, wie sie im Kanon zusammengehören und in Hinsicht des Inhalts und der Form so vieles mit einander gemein haben, auch in kritischer Hinsicht mit einander stehen und fallen müssen; so hängt alles davon ab, wie weit sie uns Verhältnisse vor Augen stellen, die wir mit der Zeit des Apostels, wie sie uns aus seinen übrigen anerkannt ächten Briefen

bekannt iſt, nicht in Einklang zu bringen wiſſen. Den ſicherſten Standpunkt für dieſe Unterſuchung muß der erſte Brief geben. Je bedeutender die Grundlage ſeiner apoſtoliſchen Auctorität an ſich ſchon erſchüttert iſt, von deſto größerem Gewicht muß auch jeder weitere Beweis gegen ſeinen apoſtoliſchen Urſprung ſeyn. Geben ſich uns aber einmal in dieſem Briefe Merkmale einer Zeit zu erkennen, die nicht für die apoſtoliſche gehalten werden kann, ſo müſſen auch die beiden andern Briefe, ſo weit uns in ihnen dieſelben Merkmale begegnen, unter denſelben kritiſchen Geſichtspunkt geſtellt werden. *

* Die Aechtheit der drei Paſtoralbriefe beſtritt, wie bekannt iſt, zuerſt Eichhorn, Einl. ins N. T. Bd. III. 1. Hälfte, S. 515 ff. Der wichtigſte Theil dieſer Beweisführung iſt der negative Beweis, daß, was die Geſchichte ausdrücklich über das Leben und die Schickſale des Apoſtels Paulus aufgezeichnet habe, gegen ſie ſey, daß man, wenn ſie dennoch gerettet werden ſollen, ſich in lauter hiſtoriſche Vermuthungen verlieren müſſe. Die Paſtoralſchreiben bringen Schwierigkeiten und Widerſprüche in die Geſchichte, ſehe man ſie für Paulus Arbeit an, ſo laſſen ſich dieſelben nicht wegräumen; laſſe man ſie, worauf ihre Sprache führe, für fremde Arbeit eines Schülers des Apoſtels gelten, ſo fallen ſie weg, und es brauche nichts vermuthet und nichts angenommen zu werden, was ſich nicht in der gut bewährten Geſchichte nachweiſen laſſe. So faßt Eichhorn ſelbſt das Reſultat ſeiner Unterſuchung S. 580 zuſammen. So wenig man aber dieſem negativen Beweis die Zuſtimmung verſagen kann, ſo unbefriedigend iſt der poſitive Theil der Eichhorn'ſchen Unterſuchung. Nach Eichhorn (a. a. O. S. 386) iſt der wahrſcheinliche Urſprung dieſer Briefe ſo zu erklären: „Man wußte aus den mündlichen Vorträgen des Apoſtels, was er für jede Gemeinde unerläßlich nothwendig hielt, und in den von ihm ſelbſt organiſirten Gemeinden ſah man ſeine Theorie in der Ausführung. Der Apoſtel ſtarb; ſeine mündlichen Vorſchriften über die Einrichtung chriſtlicher Gemeinden der bloßen Ueberlieferung zu überlaſſen, war nicht rathſam, weil ſie auf dieſem Wege zu leicht der Verfälſchung preis gegeben worden wären; die neu entſtehenden Gemeinden auf die von Paulus eingerichteten zu verweiſen, war oft unthunlich, weil nicht jede eine pauliniſche in der Nähe hätte, um ſie bei ihrer Organiſation zum Muſter zu nehmen. Was war unter dieſen Umſtänden natürlicher, als daß irgend ein Schüler des Apoſtels noch vor Ablauf der Generation, die ihn zum Lehrer gehabt hatte, auf den Gedanken gerieth,

Die folgende Unterſuchung macht keinen Anſpruch darauf, dieſe Frage zur Entſcheidung zu bringen, ſie ſoll nur auf diejenigen Momente aufmerkſam machen, die vor allem beachtet zu werden

---

was Paulus den Gemeinden über ihre Einrichtung, und den verſchiedenen Ständen, aus welchen ſie beſtanden, über ihre Pflichten vorzuſchreiben pflegte, ſchriftlich zu machen, und die Vorſchriften dem, von welchem er ſie hatte, in den Mund zu legen?“ So wären demnach dieſe Briefe, obgleich ſie nicht pauliniſchen Urſprungs ſind, doch ihrem Inhalt nach für ächt pauliniſch zu halten. Woher wiſſen wir aber, daß der Apoſtel über die Einrichtung chriſtlicher Gemeinden wirklich ſo gedacht habe, wie ihn dieſe Briefe darüber ſchreiben laſſen? Und wie iſt es zu erklären, daß dieſe ſo kurze Zeit nach des Apoſtels Tod entſtandenen Briefe mit Häretikern, von welchen in den ächten Briefen des Apoſtels noch keine Spur zu finden iſt, ſo vieles zu thun haben, wenn ſie doch nur in der Abſicht entſtanden ſind, die Vorſchriften des Apoſtels über die Einrichtung chriſtlicher Gemeinden und die Pflichten der verſchiedenen Stände ſchriftlich zu machen? Eichhorn geht ſogar noch weiter, er erklärt den Urſprung des zweiten Briefs an den Timotheus aus der Vorausſezung eines gleichlautenden Briefs des Apoſtels ſelbſt. „Es ging die Sage, Paulus habe den Timotheus in einem Schreiben zu ſich nach Rom gerufen. Der Brief des Apoſtels an Timotheus ſelbſt war natürlich in des Empfängers Hand geblieben und zuletzt verloren gegangen, wie ſo viele andere Privatſchreiben des Apoſtels an ſeine Gehülfen. Aber man erzählte ſich von ſeinem Inhalt, entweder nach einer Vermuthung deſſen, was darin geſtanden haben möge, oder nach den Erzählungen derer, denen vielleicht Timotheus den Brief zu leſen gegeben hatte. Nach der Gewohnheit des erſten Jahrhunderts, verloren gegangene Aufſätze und Briefe nach der Sage von ihrem Inhalt wieder herzuſtellen, verſuchte daſſelbe der Schüler des Apoſtels, welcher den Brief an den Titus und den erſten an den Timotheus aufgeſetzt hatte, auch in Anſehung des pauliniſchen Briefs während ſeiner römiſchen Gefangenſchaft, durch welchen Timotheus und Markus nach Rom berufen ſeyn ſollten.“ S. 406. Iſt alles dieß etwas anderes, als dieſelbe Hypotheſenſucht, die Eichhorn an den Vertheidigern der Aechtheit dieſer Briefe rügt, und ſollte es, wenn man einmal ſolchen Hypotheſen Glauben ſchenken kann, und, was man kaum für nicht pauliniſch erklärt hat, deſſenungeachtet wieder für pauliniſch gehalten wiſſen will, ſo unwahrſcheinlich ſeyn, daß ſich dieſe Briefe mit Hülfe irgend einer der verſuchten Combinationen mit der uns bekannten

verdienen, um zu einem sicherern, auch geschichtlich begründeten Resultat zu kommen.

Lebensgeschichte des Apostels vereinigen lassen? Nur aus der Unsicherheit dieses kritischen Verfahrens überhaupt ist es zu erklären, daß die beiden ersten Gegner der Aechtheit dieser Briefe, Schleiermacher und Eichhorn, über das kritische Verhältniß des ersten Briefs an den Timotheus zu den beiden andern so verschieden dachten. Lücke (in den Erinnerungen an Schleiermacher in den Theol. Stud. u. Krit. 1834. 4. H. S. 766) rühmt es als ein Maß, das Schleiermacher bei der Kühnheit der Kritik hatte, daß er seinen Angriff nur auf den ersten dieser Briefe beschränkte, und bemerkt, er erinnere sich, von Schleiermacher, als Eichhorn alle drei Pastoralbriefe als unächt verwarf, gehört zu haben, daß ihm dieß über die Grenze zu gehen scheine, und daß, wer die beiden andern Pastoralbriefe verwerfe, dadurch das Recht und den Boden für die Kritik des ersten aufgebe. Die Richtigkeit dieser Behauptung vermag ich auf keine Weise einzusehen, da in dem von Schleiermacher nachgewiesenen Verhältniß der Abhängigkeit des ersten Briefs von den beiden andern, worauf diese Behauptung allein bezogen werden kann, an sich nichts geändert wird, diese beiden Briefe mögen für ächt gehalten werden oder nicht. Sehr wahr und richtig sezt Lücke hinzu: „die divinatorische Kritik, welche vornehmlich durch jenes Sendschreiben unter uns angeregt worden ist, hat etwas Gefährliches, am allerwenigsten ist sie Jedermanns Ding. Aber sie gehört zur Vollendung der theologischen Wissenschaft des Kanons, und wie es keinen vernünftigen Grund gibt, sie auf dem theologischen Gebiet für weniger nothwendig zu halten, als in der classischen Literatur, so muß es Schleiermacher als ein wahres Verdienst angerechnet werden, sie auf eine solche Weise unter uns eingeführt zu haben.“ Diesem Urtheile stimme ich vollkommen bei, bin aber zugleich überzeugt, daß die divinatorische Kritik ihr Gefährliches um so gewisser vermeiden wird, je angelegener sie es sich seyn läßt, sich auf den Grund und Boden der Geschichte zu stellen.

Erster Abschnitt.

Die Häretiker der Pastoralbriefe.

Die drei Briefe, von welchen hier die Rede ist, gehören offenbar einer Zeit an, in welcher den ächten christlichen Glauben gefährdende Irrlehrer schon weit verbreitet waren, und die öffentliche Aufmerksamkeit in hohem Grade auf sich zogen. Vor diesen Feinden des christlichen Glaubens zu warnen, ihrem verderblichen Einfluß zu begegnen, die Mittel zu ihrer Bestreitung an die Hand zu geben, ist ja einer der am sichtbarsten hervortretenden Zwecke dieser Briefe. Gegner der wahren Lehre von Christus finden wir nun zwar auch in den unzweifelhaft ächten Briefen des Apostels, aber es ist auch leicht zu sehen, daß sie einen unverkennbar andern Charakter an sich tragen. Sie charakterisiren sich vor allem am meisten eben dadurch, daß sie als persönliche Gegner des Apostels auftreten, seine apostolische Auctorität nicht anerkennen wollen, und, im Widerspruch mit seiner Grundlehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, die auch für die Christen fortdauernde Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes behaupten. Hier weist uns demnach alles, der Natur der Sache nach, von selbst auf die apostolische Zeit und auf jene ersten Anfänge zurück, in welchen das Christenthum sich von seinem Zusammenhang mit dem Judenthum losreißen mußte. Die Irrlehrer in den Pastoralbriefen dagegen haben schon ganz die Farbe und Physiognomie der spätern Häretiker, sie werden mit diesem, der apostolischen Zeit in diesem bestimmten Sinne noch nicht angehörenden, Namen bezeichnet (αἱρετικὸν ἄνθρωπον — παραιτοῦ εἰδὼς. ὅτι ἐξέστραπται ὁ

τοιοῦτος u. ſ. w. Tit. 3, 11), und es iſt nun nicht mehr zunächſt die perſönliche Auctorität des Apoſtels, welcher ſie entgegentreten, ſondern der für ſich feſt ſtehende Glaube der Kirche, mit welchem ſie in Colliſion kommen (*Περὶ τὴν πίστιν ἐναυάγησαν* 1 Tim. 1, 19. *ἀποστήσονται τινὲς τῆς πίστεως* 4, 1. *ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως* 6, 10. *περὶ τὴν ἀλήθειαν ἠστόχησαν* 2 Tim. 2, 18. *ἀνθίστανται τῇ ἀληθείᾳ – ἀδόκιμοι περὶ τὴν πίστιν* 3, 8. *ἀπὸ τῆς ἀληθείας τὴν ἀκοὴν ἀποστρέψουσιν* 4, 4). Die Häreſie wird daher bereits als ein weit um ſich greifendes Uebel, als eine das geſunde Leben der Kirche verderbende Krankheit geſchildert, und der Gegenſatz zwiſchen Heterodoxie und Orthodoxie tritt ſchon klar hervor in Ausdrücken, wie folgende ſind: *εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται* 1 Tim. 1, 10. *εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ, καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* 6, 3. *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαινόντων λόγων* 2 Tim. 1, 13. *τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας ἐκ ἀνέξονται* 2 Tim. 4, 3. *παρακαλεῖν ἐν τῇ διδασκαλίᾳ τῇ ὑγιαινούσῃ καὶ τοὺς ἀντιλέγοντας ἐλέγχειν* Tit. 1, 9. *ἵνα ὑγιαίνωσιν ἐν τῇ πίστει* 13. *λάλει ἃ πρέπει τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ* 2, 1. *ὑγιαίνοντας τῇ πίστει* 2. *λόγον ὑγιῆ* 8. Schon dieſe allgemeine Schilderung der Irrlehrer, von welchen hier die Rede iſt, verſezt uns in die ſpätere nachapoſtoliſche Zeit. Dieſe ſollen wir aber auch nach der ausdrücklichen Erklärung des Verfaſſers dieſer Briefe vor Augen haben. Denn eben dieß gehört zu dem Eigenthümlichen dieſer Briefe, daß ſie von dieſen Irrlehrern zwar wie von einer damals vorhandenen Zeiterſcheinung reden, dann aber doch wieder das Geſtändniß nicht zurückhalten können, ſie gehören nicht eigentlich der Zeit des Apoſtels, ſondern erſt der ſpätern an. *Τὸ δὲ πνεῦμα ῥητῶς λέγει*, (ſo deutlich glaubt es der Verfaſſer ſagen zu müſſen), *ὅτι ἐν ὑστέροις καιροῖς ἀποστήσονταί τινες τῆς πίστεως* 1 Tim. 4, 1. *τοῦτο δὲ γίνωσκε, ὅτι ἐν ἐσχάταις ἡμέραις ἐνστήσονται καιροὶ χαλεποί· ἔσονται γὰρ οἱ ἄνθρωποι* u. ſ. w. 2 Tim. 3, 1. *Ἔσται γὰρ καιρὸς, ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας ἐκ ἀνέξονται* 4, 3. Sind wir ſomit durch den Verfaſſer dieſer Briefe ſelbſt berechtigt, dieſe Irrlehrer in der ſpätern nachapoſtoliſchen Zeit aufzuſuchen, ſo tritt uns dann auch ſogleich, ſobald wir uns nach den ſpeciellen Zügen umſehen, mit welchen ſie in dieſen Briefen geſchildert werden, eine ſo auffallende Beziehung auf jene Häretiker, die wir als eine

große Zeiterscheinung gegen die Mitte des zweiten Jahrhunderts auftreten sehen, entgegen, daß man sich in der That wundern muß, wie diese Uebereinstimmung bisher so wenig beachtet worden ist. * Wir haben mit Einem Worte in den Häretikern der Pastoralbriefe die Gnostiker des zweiten Jahrhunderts vor uns, insbesondere die Marcioniten. Die Ursache, warum man den so natürlich

* Unter den neuern Interpreten der Pastoralbriefe hat sich zwar Heydenreich in seiner Erläuterung der Pastoralbriefe Pauli, Hadamar 1826. 2 Bde., sehr entschieden für eine polemische Beziehung derselben auf gnostische Irrlehrer erklärt. Die Irrlehrer zu Ephesus, wird in der Einleitung zu 1. Tim. S. 64 behauptet, seyen Anhänger der orientalischen Religions-Philosophie gewesen, jüdisch-christliche Gnostiker, die wenigstens mit den essenisch-therapeutischen Lehren auch gnostische Schwärmereien, die vorzüglich auf ihre Christologie Einfluß gehabt haben, verbunden haben. Bestimmt könne man, sagt Heydenreich, S. 66, die Irrlehrer, die Paulus im Auge habe, für Gnostiker nach cerinthianisch-nikolaitischen Grundsätzen halten, ob er gleich nicht zu behaupten wage, daß Cerinth selbst schon damals, als der Apostel an den Timotheus schrieb, in Ephesus war, oder daß die dasigen Häretiker sich gerade nach ihm nannten, oder den Namen der Nikolaiten führten. Ihre Disciplin und Ascese mögen sie dann, zum Theil wenigstens, den Essenern und Therapeuten abgeborgt, und wie diese ihre Lehre als die wahre Seelenarznei angerühmt haben. Allein das ganze Bild, das Heydenreich nach den in den Pastoralbriefen enthaltenen Data von diesen Gnostikern entwirft, ist etwas so willkührlich Zusammengetragenes, daß es nicht den geringsten Anspruch auf historische Wahrheit haben kann. Heydenreich sezt einfach voraus, eine mit solchen Zügen, wie Heydenreich in diesen Briefen finden zu müssen glaubt, geschilderte Secte müsse doch auch existirt haben, ohne zu untersuchen, ob diese Züge auch nur unter sich harmoniren, und wie sich diese Gnostiker zu den uns historisch bekannten Gnostikern der spätern Zeit verhalten. Wozu soll es dienen, wenn Heydenreich zu Stellen, wie 1. Tim. 4, 3, die Lehren und Grundsätze der spätern Gnostikern vergleicht, ohne darüber Rechenschaft zu geben, woher es kommt, daß die ganze Characteristik der von dem Verfasser des Briefs bestrittenen Irrlehrer gerade nur auf Gnostiker der spätern Zeit paßt, nur bei diesen in allen ihren Zügen sich nachweisen läßt? Welche Entstellung der Geschichte ein solcher Synkretismus zur Folge haben muß, ist gewiß eine jedem Freunde der historischen Wahrheit sehr nahe liegende Erwägung.

ſich aufdringenden Gedanken, es ſeyen die bekannten Gnoſtiker gemeint, gleichwohl nicht feſthalten zu dürfen glaubte, lag außerdem, daß man Bedenken trug, den Apoſtel in ſo ferne Zeiten hinaus blicken zu laſſen, oder ſchon damals die Gnoſis in einer ſo entwickelten Form vorauszuſezen, ohne Zweifel darin, daß einzelne der angegebenen Züge zu dieſer Vorausſezung nicht recht zu paſſen ſcheinen. Man gab daher dieſe ſelbſt wieder auf, weil man in das Ganze keine Einheit zu bringen wußte. Allein dieſer Mangel an Einheit findet nicht ſtatt, wie ſich leicht zeigen läßt. Gleich das erſte Kapitel des erſten Briefs läßt uns an der Richtigkeit unſerer Vorausſezung nicht zweifeln. Die Warnung, die hier V. 4 vor allem andern eingeſchärft wird, *μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει* paßt auf keine andern Häretiker, als die Gnoſtiker. Die *μῦθοι* ſind, wie ſich von ſelbſt verſteht, dieſelben, welche 2 Tim. 4, 4 der *ἀλήθεια* entgegengeſezt und 1 Tim. 4, 7 als *βέβηλοι καὶ γραώδεις* und Tit. 1, 14 als *ἰουδαϊκοὶ μῦθοι* näher bezeichnet werden. Auch die *γενεαλογίαι* kommen in dieſen Briefen noch einmal vor, Tit. 3, 9, in Verbindung mit *μωραὶ ζητήσεις, ἔριδες καὶ μάχαι νομικαί.* Was ſollen wir nun unter dieſen überſchwenglichen Mythen und Genealogien uns denken? Ich will die verſchiedenen höchſt unwahrſcheinlichen Meinungen der Erklärer hier nicht wiederholen. Halten wir uns auch blos an dasjenige, was kürzlich Neander, Geſch. der Pfl. u. Leit. der chriſtl. Kirche durch die Apoſtel, I. S. 402, hierüber bemerkt hat, ſo iſt ſchon hieraus zu ſehen, wie vergeblich es iſt, die Beziehung auf die Gnoſtiker umgehen zu wollen. Nach der Anſicht Neanders „paßt alles, wenn wir an die *γενεαλογίας τῶν ἀγγέλων*, ähnlich den ſpätern gnoſtiſchen Pneumatologien, denken. Jene Irrlehrer haben über den Urſprung und die Fortpflanzung der Geiſter Mährchen gelehrt, ähnlich wie die Irrlehrer zu Coloſſä.“ Woher wiſſen wir aber auch nur das Geringſte über ſolche Engel-Genealogien bei den Irrlehrern zu Coloſſä, ſelbſt wenn wir die ganze eſſeniſche Angelologie bei ihnen vorausſetzen? Es iſt eine völlig unerweisliche Vorausſetzung, daß auch ſie ſchon über den Urſprung und die Fortpflanzung der Geiſter ähnliches gelehrt haben, wie die ſpätern Gnoſtiker über ihre

Aeonen und die verschiedenen Classen und Abstufungen derselben (eine Fortpflanzung der Geister ist ohnedieß nicht essenisch), und wenn dieß auch vorausgesezt werden dürfte, so käme es erst noch auf die Frage an, ob auch die übrigen Züge zu dieser Voraussetzung passen. Glaubt man daher bei jenen μῦθοι und γενεαλογίαι nur an Pneumatologien denken zu können, wie die spätern gnostischen waren, so fehlt jeder bestimmte Haltpunkt, sobald man über die uns bekannten Gnostiker zurückgehen will. Die Lehre der Gnostiker selbst aber könnte nicht treffender bezeichnet seyn, als durch den Ausdruck μῦθοι, und selbst jene nähern Bestimmungen, die hier noch in Betracht kommen, wenn jene μῦθοι theils ἰουδαϊκοὶ theils βέβηλοι καὶ γραώδεις genannt werden, passen zu dieser Voraussetzung vollkommen gut. Man denke hier vor allem an jenen berüchtigten, in den Systemen der Valentinianer und Ophiten so weit ausgesponnenen, Mythus von der aus dem Pleroma gefallenen Enthymesis oder Achamoth. Schon dieser leztere Name weist auf jüdischen Ursprung zurück; Judenchristen waren ja aber auch wirklich, aller Wahrscheinlichkeit nach, die Stifter und Mitglieder der valentinianischen und ophitischen Secten. Und wie passend wird nicht dieser ganze Mythus ein μῦθος γραώδης genannt, wenn wir uns alle jene wunderlichen Scenen vergegenwärtigen, mit welchen die groteske Phantasie der Gnostiker jenen Mythus ausschmückte, wenn wir die Sophia-Achamoth gleichsam selbst als ein altes Mütterchen, wie sie ja auch gewöhnlich μήτηρ genannt wurde, außerhalb des Pleroma an einem öden finstern Ort, einsam und verlassen, traurend und verzweifelnd mit verhülltem Angesicht (λέγουσι κάλυμμα ἐπιτέσθαι δὺ αὐτῷ), von den verschiedenartigsten Gemüthszuständen bewegt, in ihrem Elende sizen sehen, wenn wir ferner die mährchenhafte Geschichte hören, wie aus ihren Thränen die feuchte Substanz, aus ihrem Lachen die lichte, aus ihrer Trauer und Bestürzung alles Körperliche wurde, kurz, wie Irenäus selbst sich ausdrückt, I. 4, 3 jene ganze Tragödie, die jeder nach seiner Phantasie bald so, bald anders ausmalte. * Wie natürlich

* Dieselben gnostischen Mythen meint ohne Zweifel der Verfasser des zweiten Briefs Petri, dessen Unächtheit und späterer Ursprung nun

iſt es ferner, unter den Genealogien die Aeonenreihen der Gnoſtiker zu verſtehen, die in den Syſtemen der Valentinianer, Ophiten und anderer neben dem Mythus von dem Fall und den Leiden der Achamoth einen ſo weſentlichen Theil des Inhalts ausmachen? Auch Tertullian ſpricht von Genealogien der Gnoſtiker, in Beziehung auf ihre Aeonenlehre, ohne zu verſtehen zu geben, daß er dieſen Ausdruck gerade nur aus unſern Briefen genommen hat (De an. 18.). Die fünf klugen Jungfrauen der Parabel ſeyen bei den Gnoſtikern und Valentinianern eine nota intellectualium virium, sapientium scilicet, quia contingentium veritatem, illam arcanam et supernam, et apud pleroma constitutam, haereticarum idearum sacramenta: hoc enim sunt aeones et genealogiae illorum. Gewiß iſt für Syſteme, welche die Aeonen in verſchiedene Claſſen theilten, wie z. B. das valentinianiſche in eine Ogdoas, Dekas, Dodekas, und an die Spitze dieſer Claſſen Aeonenpaare oder Syzygien ſtellten, von welchen die übrigen Aeonen abſtammten, der Name Genealogien ganz paſſend. Aber auch in dem Falle, wenn man die kürzlich von Dähne in der Abhandlung über die Schriften des Juden Philo, Theol. Stud. u. Krit. 1833. 4tes H. S. 1008 vorgeſchlagene Erklärung vorzuziehen geneigt wäre, nach welcher dieſe γενεαλογίαι genealogiſche Unterſuchungen in dem Sinne ſeyn ſollen, in welchem Philo denjenigen Theil ſeiner Werke, in welchem er, der moſaiſchen Genealogie folgend, die einzelnen in der Geneſis erwähnten Perſonen theils für Kräfte, theils für Zuſtände der Seele, mit einem Worte für τρόπους τῆς ψυχῆς zu erklären verſuchte, als γενεαλογικὸν bezeichnete, alſo pſychologiſche oder auch geſchichtliche Anſichten, an die in den moſaiſchen Büchern enthaltenen Genealogien angeknüpft — finden wir die

doch beinahe allgemein zugegeben iſt, wenn er 1, 16. ſeinen Apoſtel ſagen läßt: οὐ γὰρ σεσοφισμένοις μύθοις ἐξακολουθήσαντες ἐγνωρίσαμεν ὑμῖν τὴν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δύναμιν καὶ παρουσίαν ἀλλ' ἐπόπται γενηθέντες τῆς ἐκείνου μεγαλειότητος (der Gegenſatz des hiſtoriſchen auf Anſchauung und Erfahrung beruhenden Chriſtenthums gegen den Idealismus und Doketismus der Gnoſtiker). Sollte aber nicht vielleicht der Ausdruck σεσοφισμένοι μῦθοι eine Anſpielung auf den Namen der gnoſtiſchen Sophia ſelbſt enthalten?

eigentlichen Belege dafür nur in den gnoſtiſchen Syſtemen. Wir haben in dieſem Fall an die vorbildliche Bedeutung zu denken, die die Gnoſtiker den drei Söhnen Adams Kain, Abel und Seth * gaben, und an der darauf beruhenden Eintheilung der Geſammtheit der Menſchen in die drei Klaſſen der pneumatiſchen, pſychiſchen und hyliſchen Naturen, ſo wie auch an die ophitiſchen Secten der Sethiten und Kainiten, die ſich durch dieſe Namen nach ihren verſchiedenen Anſichten vom A. T. als das Geſchlecht der wahren Gottesverehrer bezeichnen wollten. Nehmen wir die eine oder die andere Erklärung an, die Beziehung auf die Gnoſtiker liegt gleich nahe. Auch das Folgende kommt damit ſo wenig in Widerſtreit, daß es vielmehr nur um ſo mehr zur Beſtätigung dieſer Anſicht dient, obgleich ſich die Kritiker und Erklärer gewöhnlich daran noch mehr geſtoßen haben, als am Vorangehenden. Es iſt in den zunächſt folgenden Verſen 6 — 11, und zwar in einem Zuſammenhange, welcher uns nicht annehmen läßt, es ſeyen hier andere Irrlehrer gemeint, als die zuvor bezeichneten, von gewiſſen Anſichten über das moſaiſche Geſez die Rede. Wer aber dieſe νομοδιδάσκαλοι ſind, was ſie in ſo zuverſichtlichem Tone behauptet haben (διαβεβαιῶνται) und was ihnen gegenüber gelehrt werden ſoll, darüber iſt man ſehr wenig im Klaren. Schleiermacher zeigt ſehr gut (a. a. O. S. 155), daß Paulus ſonſt gegen das Geſez ganz anders polemiſire, als hier geſchieht, daß er, wenn wir die ſonſtige pauliniſche Anſicht vom Geſez auch hier

---

* Vgl. Excerpta ex scriptis Theodoti Opp. Clem. Al. ed. Potter S. 982. Ἀπὸ τῶ Ἀδὰμ τρεῖς φύσεις (oder wie es nachher heißt τρία γένη) γεννῶνται· πρώτη μὲν ἡ ἄλογος, ἧς ἦν Καίν· δευτέρα δε ἡ λογικὴ καὶ ἡ δικαία, ἧς ἦν Ἄβελ· τρίτη δὲ ἡ πνευματικὴ ἧς ἦν Σήθ. Καὶ ὁ μὲν χοϊκὸς, ἐστὶ καθ' εἰκόνα. ὁ δὲ ψυχικὸς, καθ' ὁμοίωσιν θεῦ. ὁ δὲ πνευματικὸς, κατ' ἰδταν. Ἐφ' οἷς τρισὶν ἄνευ τῶν ἄλλων παίδων τῶ Ἀδὰμ εἴρηται· αὕτη ἡ βίβλος γενέσεως ἀνθρώπων· ὅτι δὲ πνευματικὸς ὁ Σήθ. ἔτε ποιμαίνει ἔτε γεωργεῖ, ἀλλὰ παῖδα καρποφορεῖ, ὡς τὰ πνευματικὰ, καὶ τῦτον, ὃς ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα Κυρίε, ἄνω βλέποντα, ἓ τὸ πολίτευμα ἐν ἐρανῷ τῦτον ὁ κόσμος ἐ χωρεῖ. Deßwegen betrachteten die Gnoſtiker die drei Söhne Adams, wie Tertullian Adv. Valent. c. 29 ſagt, als argumenta naturae atque essentiae.

vorausſezen wollten, gerade ſeinen Hauptgedanken verſchwiegen haben würde, um etwas ſo wenig hieher gehöriges, und hier ſo triviales zu ſagen, wie V. 9 u. 10, daß alſo hier nicht einmal ein Grund gelegt ſey zu einer pauliniſchen Widerlegung der Judaiſirenden. Da Schleiermacher wie ſonſt, ſo auch hier, nur darauf ausgeht, die dem Briefe ſchuldgegebene und ſo ſtark als möglich hervorgehobene Unklarheit und Verwirrung als Beweis gegen die Aechtheit deſſelben geltend zu machen, ſo konnte es nicht in ſeinem Intereſſe liegen, dieſen „wunderlichen“ νομοδιδάσκαλοι näher auf die Spur zu kommen. Aber eben dieß iſt erſt die Frage, ob hier alles ſo unklar und verwirrt iſt, daß ſich keine beſtimmtere hiſtoriſche Beziehung nachweiſen läßt. Ich denke, ſchon der Eine Hauptſatz der Antitheſe gegen dieſe Irrlehrer καλὸς ὁ νόμος V. 8, kann uns hier den rechten Weg zeigen. Die hier genannten Irrlehrer müſſen demnach den entgegengeſetzten Satz, daß das Geſez nicht gut, ohne religiöſen Werth, etwas Ungöttliches, Verwerfliches ſey, aufgeſtellt, und noch überdieß dieſe Behauptung im Tone der entſchiedenſten Zuverſicht, auf eine Anſtoß erregende grelle Weiſe vorgetragen haben. Das Leztere liegt offenbar in den Worten V. 7, μὴ νοοῦντες μήτε ἃ λέγουσι, μήτε περὶ τίνων διαβεβαιοῦνται. Von welcher Klaſſe der uns bekannten Irrlehrer kann nun dieß mit größerem Rechte geſagt werden, als von den Marcioniten, und wie undenkbar iſt es, mit Neander a. a. O. S. 401 anzunehmen, es ſeyen hier ſolche Irrlehrer gemeint, welche zur Klaſſe der Judaiſten gehörten und die fortdauernde Verbindlichkeit des moſaiſchen Geſetzes behaupteten? Gerade ſolche judaiſirende Gegner mußten ja von ihrer Seite eben das behaupten, was der Verfaſſer des Briefs ihnen entgegenſezen will, er hätte ſomit ſchlechthin nichts geſagt, was zu ihrer Widerlegung dienen konnte, nichts von allem demjenigen, was uns ſonſt die pauliniſche Polemik gegen ſolche Gegner, auch im Briefe an die Coloſſer, nirgends vermiſſen läßt, und ſtatt deſſen, was man hier unter jener Vorausſezung mit Recht erwarten ſollte, wäre von Wahrheiten die Rede, über welche, da ſie ſich von ſelbſt verſtehen und gar nicht zur Sache gehören, zwiſchen beiden Theilen gar kein Streit ſeyn konnte. Welche ganz andere Geſtalt erhält aber die Sache ſogleich, wenn wir uns als die Irrlehre

welcher alle dieſe Sätze gelten, den marcionitiſchen Antinomismus denken? Gegen dieſen wird mit Recht geltend gemacht, daß das Geſez an und für ſich gut ſey, daß aber, um es als an ſich gut anerkennen zu können, und nichts Abſtoßendes in ihm ſehen zu müſſen, auch ein dem Geſez entſprechendes moraliſches Verhalten dazu gehöre,* daß jene Strenge und Grauſamkeit, die die Antinomiſten zur Herabſezung des Geſezes auf die grellſte Weiſe hervorhoben, den ſittlich Guten nichts angehe (*δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται* v. 9.), ſondern nur ſolche treffe, deren unſittliche Geſinnungs- und Handlungsweiſe in den gröbſten Laſtern ſich darlege. Dieſe ganze Stelle ſagt demnach ihrem Hauptinhalte nach nichts anders, als was auch Tertullian in ſeiner Widerlegung Marcions II, 19 zu erinnern ſich veranlaßt ſah: legem non duritia promulgavit auctoris, sed ratio summae benignitatis — ut nemo eam reprobare debeat, nisi cui non placet Deo deservire. Die einzige dieſer Auffaſſung im Wege ſtehende Schwierigkeit ſcheint nur noch in dem Ausdruck *νομοδιδάσκαλοι* v. 7 zu liegen. Ihn von Lehrern des moſaiſchen Geſezes zu verſtehen, die die fortdauernde Verbindlichkeit deſſelben behaupteten,

* So wendet der Verfaſſer des Briefs, ſtatt mit andern Gegnern des Antinomismus, wie namentlich Tertullian (man vgl. meine Schrift: Die chriſtliche Gnoſis, Tüb. 1835 S. 482. ff.) objectiv, aus dem Geſeze ſelbſt, oder aus dem Begriff des altteſtamentlichen Gottes zu zeigen, daß das Geſetz gut ſey, die Sache ſubjectiv und moraliſch, indem er in der moraliſchen Beſchaffenheit der Gegner den Grund findet, warum ſie in dem Geſetze nichts Gutes finden können, alle Urſache haben es zu verwerfen. *Καλὸς ὁ νόμος, ἐάν τις αὐτῷ νομίμως χρῆται – δικαίῳ νόμος οὐ κεῖται*, d. h. das Geſez iſt mit ſeinen in beſtimmten Fällen in Anwendung kommenden Beſtimmungen, alſo mit ſeinen Drohungen und Strafen, im Falle der Uebertretung (dieß iſt die eigentliche Bedeutung von *κεῖσθαι*, ſofern es von einem Geſez gebraucht wird), nicht gegeben für den *δίκαιος*, für den, der nach demſelben lebt, es nicht übertritt, aber freilich, will der Verfaſſer ſagen, dieſe Antinomiſten ſind eben deswegen natürliche Gegner des Geſezes, weil ſie nicht *δίκαιοι* ſind, als Antinomiſten ſind ſie auch *ἄνομοι* v. 9. d. h. nicht *δίκαιοι*, das eine hängt mit dem andern ſehr natürlich zuſammen, wie ja auch wirklich mit dem Antinomismus immer die entſchiedenſte Geringſchäzung des Begriffs der *δικαιοσύνη* verbunden war.

sehr stark auf die Beobachtung des ganzen mosaischen Gesetzes, vorzüglich des Ritualgesezes, drangen und es auch den Heidenchristen aufdringen wollten, wie man den Ausdruck gewöhnlich erklärt, oder mit Heinrichs noch dazu anzunehmen, die ersten Christen haben überhaupt ihre Bischöfe und Aeltesten auch νομοδιδασκάλους genannt, wäre freilich ganz unpassend. Wenn aber Lehrer des Gesetzes alle diejenigen sind, die sich mit Untersuchungen und Belehrungen über das Gesez beschäftigen, den wahren Begriff desselben zu bestimmen, und was es ist und nicht ist, zu zeigen suchen, so sehe ich nicht, warum mit diesem Namen nicht auch die marcionitischen Antinomisten gemeint seyn können, die es sich zur wichtigsten Angelegenheit machten, über das Gesez zu disputiren, und sein Verhältniß zum Evangelium zu bestimmen. Auch sie führten so, wie die alten jüdischen Gesezeslehrer, das Gesez immer im Munde, aber freilich nicht um es als göttliche Lehre geltend zu machen, sondern im entgegengesezten Sinne. Der Ausdruck erscheint so sogar recht gut gewählt, um durch die Anspielung, die er enthält, diese Eiferer gegen das Gesez mit einem geringschäzenden Nebenbegriff zu bezeichnen. Bei dieser Erklärung werden wir nun auch nicht im Zweifel seyn können, was wir unter den ἔριδες καὶ μάχας νομικὰς zu verstehen haben, die wir Tit. 3, 9. in demselben Zusammenhange, wie 1 Tim. 1, 4 ff. mit μῦθοι καὶ ζητήσεις καὶ γενεαλογίαι zusammengestellt finden. * Man denke sich nur nach Tertullian und andern Schriftstellern jener Zeit, wie lebhaft mit den Marcioniten über das Gesez, seinen Werth und seine Bedeutung, verhandelt wurde, so wird man diese ἔριδες καὶ μάχας νομικὰς von nichts anderm besser verstehen können, als

* Vgl. auch 1 Tim. 6, 5. εἴ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ — τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος, ἀλλὰ νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας, ἐξ ὧν γίνεται φθόνος, ἔρις — παραδιατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν. 2 Tim. 2, 23. τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ, εἰδὼς ὅτι γεννῶσι μάχας. Heydenreich will unter den ἔριδες καὶ μάχαι νομικαὶ den Conflict abweichender Meinungen über den geheimern und tiefern Sinn des Gesezes, über welchen die kabbalistisch-allegorisirenden Ausleger nicht einig gewesen seyen, verstehen. Wie willkührlich und grundlos dieß ist, bedarf keiner weitern Bemerkung.

von eben dieſen auf den marcionitiſchen Antinomismus ſich beziehenden Streitunterredungen. Das Verhältniß des Geſezes zum Evangelium war damals die große Zeitmaterie, mit dem einen mußte immer zugleich auch das andere zur Sprache kommen. Auch der Verfaſſer des Briefs geht daher V. 10. 11 vom Geſez auf das Evangelium über, und zwar mit einer Wendung, die ganz darauf hinzielt, das harmoniſche Verhältniß beider in Erinnerung zu bringen: ἀνόμοις (sc. κεῖται νόμος) καὶ εἴ τι ἕτερον τῇ ὑγιαινούσῃ διδασκαλίᾳ ἀντίκειται, κατὰ τὸ εὐαγγέλιον u. ſ. w.

Die drei Briefe zeichnen ſich beſonders auch durch Stellen aus, in welchen die Erlöſung durch Chriſtus und die in ihm erſchienene freie Gnade Gottes auf eine ſehr nachdrückliche Weiſe anerkannt und geprieſen wird. Sollten dieſe Briefe, wie ihr Verfaſſer in jedem Falle beabſichtigte, für pauliniſche gehalten werden, ſo mußte er auch hierin die Denkweiſe des Apoſtels zur ſeinigen machen; aber auch die marcionitiſche Lehre konnte dabei mitwirken, da Marcion, je geringer er vom Geſez dachte, im Gegenſaz dagegen um ſo mehr die Gnade des Evangeliums, die verzeihende und erbarmende Liebe Gottes, hervorhob. Die Antitheſe, in welche der Verfaſſer des erſten Briefs insbeſondere ſich ſonſt zu Marcion ſezte, mußte ihn, um möglichen Mißverſtändniſſen zu begegnen, gerade beſtimmen, Marcion in demjenigen, worin er Recht hatte, auch wieder Recht zu geben, in der Anerkennung des ächt Evangeliſchen, welches zum beſtimmteren Bewußtſeyn gebracht zu haben, in der That der marcionitiſchen Lehre, ſo ſchroff und abſtoßend ſie im Uebrigen iſt, zu einem beſondern Verdienſt angerechnet werden darf. Auch Marcion wollte ja hierin nur der ächte Jünger des Apoſtels Paulus ſeyn. Aber auch dabei zeigt ſich uns ein neuer merkwürdiger Differenzpunkt. Es muß wohl jedem aufmerkſamen Leſer dieſer Briefe auffallen, wie in ihnen neben der Anerkennung der Gnade der Erlöſung zugleich auch die Beſtimmung mit beſonderem Nachdruck geltend gemacht wird, daß ſich die Gnade Gottes in Chriſtus auf alle Menſchen erſtrecke. Die Hauptſtelle, die hieher gehört, findet ſich 1 Tim. 2, 3. ff. Nachdem der Verfaſſer dieſes Briefs Kap. 1, 14. ff. den überſchwänglichen Reichthum der die Sünder erlöſenden göttlichen

Gnade gerühmt hat, spricht er nun in der genannten Stelle besonders von dem Umfang derselben, in einer Stelle, die von jeher als eine Hauptbeweisstelle für die Lehre von der Universalität der göttlichen Gnade betrachtet worden ist: τοῦτο γὰρ καλὸν καὶ ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ, ὃς πάντας ἀνθρώπους θέλει σωθῆναι καὶ εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν. Εἷς γὰρ θεὸς εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων, ἄνθρωπος Χριστὸς Ἰησοῦς, ὁ δοὺς ἑαυτὸν ἀντίλυτρον ὑπὲρ πάντων. Vgl. 4, 10. εἰς τοῦτο γὰρ κοπιῶμεν καὶ ὀνειδιζόμεθα, ὅτι ἠλπίκαμεν ἐπὶ θεῷ ζῶντι, ὅς ἐστι σωτὴρ πάντων ἀνθρώπων, μάλιστα πιστῶν· παράγγελλε ταῦτα καὶ δίδασκε. 6, 13. παραγγέλλω σοι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ τοῦ ζωοποιοῦντος τὰ πάντα. Tit. 2, 11. ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις. Diese nachdrücklichen Erklärungen setzen offenbar die entgegengesetzte Behauptung voraus, daß die erlösende und seligmachende Gnade Gottes nicht allen Menschen bestimmt sey. Diese Lehre läßt sich aber bei keiner andern Partei der ältesten Kirche nachweisen, als nur bei den Gnostikern; denn es ist hier nicht zu übersehen, daß nicht von einer solchen Beschränkung des Umfangs der erlösenden Gnade die Rede ist, die ihren Grund darin hätte, daß es auf der Seite des Menschen an der Erfüllung der hiezu nöthigen Bedingungen fehlt, wie namentlich die strengern Judenchristen von der Seligkeit des messianischen Reichs alle ausgeschlossen wissen wollten, die sich nicht vor allem zum vollkommenen Judenthum bekannten, sondern auf den Willen Gottes wird hier zurückgegangen, und in Beziehung auf diesen den Gegnern die Behauptung entgegengestellt, daß sich die Gnade Gottes auf alle Menschen ohne Unterschied erstrecke. Geläugnet aber wurde die Universalität der Gnade in diesem Sinne nur von den Gnostikern, denn nur die Gnostiker stellten nach der bekannten Unterscheidung, die sie zwischen Pneumatikern, Psychikern und Hylikern machten, die Behauptung auf, daß es ein von Natur selig werdendes Geschlecht gebe, die Pneumatiker, allen andern aber außer diesen das Princip des Seligwerdens, der pneumatische Lichtkeim, welcher seiner Natur nach zum Lichtreich, von welchem er getrennt worden ist, von selbst wieder zurückstrebt, völlig fehle. In diesem Sinne redete Valentin in dem von Clemens von Alex. Strom. VI, 13.

erhaltenen Bruchstücke einer Homilie die pneumatischen Naturen an: ἐπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε, καὶ τέκνα ζωῆς ἐστε ἀιωνίας u. s. w. Clemens bemerkt hiezu: φύσει γὰρ σωζόμενον γένος ὑποτίθεται καὶ αὐτὸς ἐμφερῶς τῷ Βασιλείδῃ. Vgl. Strom. II, 3. V., 1. In der erstern Stelle sagt Clemens von den Anhängern des Basilides und Valentin: φυσικὴν ἡγέονται τὴν πίστιν οἱ ἀμφὶ τὸν Βασιλείδην — οἱ δὲ ἀπὸ Οὐαλεντίνου τὴν μὲν πίστιν τοῖς ἁπλοῖς ἀπονείμαντες ἡμῖν, αὐτοῖς δὲ τὴν γνῶσιν, τοῖς φύσει σωζομένοις, κατὰ τὴν τῶ διαφέροντος πλεονεξίαν σπέρματος ἐνυπάρχειν βάλλονται. * In der leztern Stelle beruft sich Clemens, wie auch sonst, auf die Idee der sittlichen Willensfreiheit des Menschen, die mit einer solchen Annahme nicht bestehen könne. Denn wenn wir von Natur Gott kennen, so könne man den Glauben nicht für eine vernünftige Ueberzeugung halten, die aus der freien Selbstbestimmung der Seele hervorgehe. Mit demselben Rechte konnte einer Particularität der Erlösung, die in den besondern Vorzügen der Natur Einzelner ihren Grund haben sollte, die Universalität des göttlichen Willens der Beseligung entgegengesezt werden, und es läßt sich wohl in den hie von handelnden Stellen unserer Briefe eine nähere Beziehung auf jene gnostische Lehre um so weniger in Zweifel ziehen, da dem σωθῆναι ausdrücklich das ἐλθεῖν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας gleichgesezt wird. Denn eben darauf stützten ja die Gnostiker ihren Particularismus daß sie die einzige Bedingung der Seligkeit, die γνῶσις, oder nach dem in unserm Briefe wiederholt gebrauchten Ausdruck (vgl. 2 Tim. 2, 25.), die ἐπίγνωσις τῆς ἀληθείας, als einen speciellen Vorzug einzelner Weniger betrachteten. Aber auch das in der Idee der sittlichen Willensfreiheit liegende Moment ist, wie im übrigen Inhalt dieser Briefe, in den häufigen Ermahnungen zum Eifer für gute Werke so insbesondere in der Stelle 2 Tim. 2, 20. ff. nicht unbeachtet geblieben. Die Vergleichung der Welt, der Menschheit, oder wenn

* Vgl. die Exc. ex scr. Theod. c. 56. πολλοὶ μὲν οἱ ὑλικοὶ, ἃ πολλοὶ δὲ οἱ ψυχικοὶ, σπάνιοι δὲ οἱ πνευματικοὶ· τὸ μὲν ἂν πνευματικὸν φύσει σωζόμενον, τὸ δὲ ψυχικὸν, αὐτεξούσιον ὄν, ἐπιτηδειότητα ἔχει πρὸς τὴν πίστιν καὶ ἀφθαρσίαν, καὶ πρὸς ἀπιστίαν καὶ φθοράν, κατὰ τὴν οἰκείαν αἵρεσιν, τὸ δὲ ὑλικὸν φύσει ἀπόλλυται.

man lieber will) der christlichen Kirche, mit einem großen Hause (vgl. 1 Tim. 3, 15. οἶκος θεοῦ — ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ ζῶντος στῦλος καὶ ἑδραίωμα τῆς ἀληθείας) in welchem nicht blos goldene und silberne, sondern auch hölzerne und irdene Gefäße sind, und die einen zur Ehre, die andern zur Unehre, ist gleichbedeutend mit der bekannten Unterscheidung, die die Gnostiker zwischen edleren und unedleren Naturen machten; der Verfasser des Briefs aber läßt diesen Unterschied dadurch sich ausgleichen, daß er es in die freie Macht eines Jeden stellt, sich von allem Verunreinigenden zu reinigen, und ein Gefäß zur Ehre zu werden, geweiht und nützlich dem Hausherrn, zu allen guten Werken geschickt. *

Sehen wir uns nach den übrigen Stellen um, die mit den bisher erörterten in Eine Classe gehören, so kann es kaum eine andere geben, in welcher die Beziehung auf die Gnostiker offener am Tage liegt, als die Stelle 1 Tim. 4, 3. Nachdem der Verfasser des Briefs, offenbar, weil er sich selbst sagen mußte, daß Irrlehrer, wie die im Folgenden charakterisirten, der apostolischen Zeit fremd sind, der späteren Zeiten Erwähnung gethan und die Irrlehrer, die er bestreitet, als Abtrünnige der schlimmsten Art bezeichnet hat, sagt er zu ihrer weitern Schilderung, daß sie zu heirathen verbieten und sich der Speisen zu enthalten gebieten, welche Gott geschaffen zum

* Zur Erläuterung des Obigen, auch in Hinsicht der bildlichen Vergleichung der edleren Naturen mit einem edlern Metall, mag auch noch folgende Stelle aus Irenäus Adv. haer. l. 6, 2. dienen. „Die psychischen Menschen, lehren die Häretiker, bilden sich nur durch das Psychische. Sie halten sich nur an die Werke und den bloßen Glauben, ohne die vollkommene Erkenntniß zu haben. Solche, sagen sie, seyen wir, die wir zur Kirche gehören. Deswegen haben wir auch nöthig, gute Werke zu thun, weil wir anders nicht selig werden können. Sie aber, behaupten sie, werden nicht durch Werke, sondern weil sie von Natur pneumatisch seyen, schlechthin selig. Wie das Materielle der Seligkeit gar nicht fähig sey, so könne das Pneumatische gar nicht zu Grunde gehen, wenn man auch alles Mögliche thue. Denn wie Gold auch im Koth seine Schönheit nicht verliere, sondern seine eigene Natur bewahre, so verhalte es sich auch mit ihnen, was sie auch thun, schade ihnen nicht, sie verlieren nie ihre geistige Substanz.“

Genuſſe mit Dankſagung für die Glaubigen, und die, ſo die Wahrheit erkannt haben; denn jegliches Geſchöpf ſey gut (πᾶν κτίσμα καλὸν) und nichts verwerflich, wenn es mit Dankſagung genoſſen werde, denn es werde geheiligt durch Gottes Wort und Gebet. Dazu gehört die parallele Stelle Tit. 1, 14., wo vor jüdiſchen Fabeln und Sazungen von Menſchen, welche die Wahrheit verſchmähen, gewarnt wird, mit der Erinnerung: alles iſt rein den Reinen, den Befleckten aber und Ungläubigen iſt nichts rein, ſondern befleckt iſt ihr Sinn und Gewiſſen. Gott geben ſie vor zu kennen, mit den Werken aber verläugnen ſie ihn; es ſind gräuelhafte, unfolgſame und zu allem Guten untüchtige Menſchen. Nach der gewöhnlichen Meinung der Interpreten ſollen dieſe Stellen gegen aſcetiſche Grundſäze und Lehren gerichtet ſeyn. Auch Neander bemerkt a. a. O. S. 406 zunächſt in Beziehung auf die Stelle Tit. 1, 15., daß an die gewöhnlichen judaiſirenden Irrlehrer, an ſolche, welche nach den jüdiſchen Speiſegeſezen dies und jenes für unrein erklärten, hier nicht zu denken ſey. Alles zuſammengenommen weiſe vielmehr auf eine ſolche, dem reinen Evangelium entgegengeſezte, Richtung hin, wie wir ſie in dem Briefe an die Coloſſer erkennen. Der Apoſtel würde, wenn hier die gewöhnlichen Irrlehren der Judaiſten zu bekämpfen geweſen wären, ſchwerlich unterlaſſen haben, auf das, was der eigentliche Grund jener Irrlehrer war, hinzuweiſen, die Vermiſchung eines untergeordneten Standpunkts, der früherhin ſeine gerechte Geltung hatte, dieſe aber nun durch das Chriſtenthum verloren, mit dem höhern Standpunkte des Chriſtenthums, der jezt allein gelten ſollte. Hier hingegen ſpreche er von ſolchen Meinungen und Sazungen, welche aller Wahrheit ermangelten, die er nur als etwas willkührlich erſonnenes betrachte, jüdiſchen Mährchen, Sazungen ſolcher Menſchen, die ſich von der Wahrheit abwenden. Irrlehrer derſelben Art, wie die während der Gefangenſchaft des Paulus in Coloſſä aufgetretenen, die ſich von den gewöhnlichen Judaiſten durch eine theoſophiſch-aſcetiſche Richtung unterſcheiden, verſteht Neander a. a. O. S. 401 auch im erſten Briefe an den Timotheus. Wenn man aber mit Recht aus der Polemik dieſer Briefe den Schluß zieht, daß gewöhnliche Judaiſten hier nicht gemeint ſeyn können, ſo muß derſelbe Schluß

auch gegen die Beziehung auf Irrlehrer, wie die in Coloſſä waren, gelten. Unverkennbar iſt doch, außerdem, daß der Verfaſſer ſelbſt nur an Irrlehrer der ὕστεροι χρόνοι gedacht wiſſen will, und uns ſomit auch an Irrlehrer, wie die ſchon früher in Coloſſä vorhandenen, zu denken verbietet, die Polemik in den genannten beiden Paſtoralbriefen ebenfalls eine ganz andere, als in dem Briefe an die Coloſſer, in welchem doch keineswegs wie in jenen ein radicaler, aller Wahrheit ermangelnder Widerſpruch gegen das Chriſtenthum bei den beſtrittenen Irrlehren vorausgeſezt werden kann. Wie mild lautet in Vergleichung mit jener Polemik die des Coloſſerbriefs, wenn der Apoſtel ſich hier 2, 16. auf die Ermahnung beſchränkt: μὴ οὖν τις ὑμᾶς κρινέτω ἐν βρώσει ἢ ἐν πόσει, ἢ ἐν μέρει ἑορτῆς ἢ νουμηνίας ἢ σαββάτων, ἅ ἐστι σκιὰ τῶν μελλόντων, τὸ δὲ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Hier hätten wir ja wirklich jene Hinweiſung auf den untergeordneten Standpunkt des Judenthums und den höhern des Chriſtenthums, welcher, wie Neander ſelbſt behauptet, nie fehlen darf, wo der Apoſtel judaiſirende Irrlehrer der gewöhnlichen Art beſtreitet. Auch die Irrlehrer zu Coloſſä mußten daher ſolchen Judaiſten ungleich näher ſtehen, als den Irrlehrern, mit welchen es die Paſtoralbriefe zu thun haben, und es fällt nur um ſo mehr auf, warum die Polemik der leztern eine ganz andere iſt, wie auch das Folgende zeigt, was aus der genannten Stelle des Coloſſerbriefs hier zunächſt noch vergliechen werden kann, wenn der Apoſtel V. 20. ff. weiter ſagt: εἰ ἀπεθάνετε σὺν Χριστῷ ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου, τί ὡς ζῶντες ἐν κόσμῳ δογματίζεστε· μὴ ἅψῃ, μηδὲ γεύσῃ, μηδὲ θίγῃς, ἅ ἐστι πάντα εἰς φθορὰν τῇ ἀποχρήσει, κατὰ τὰ ἐντάλματα καὶ διδασκαλίας τῶν ἀνθρώπων. Alles dieß, was der Apoſtel hier tadelt und mit dem Geiſte des Chriſtenthums widerſtreitend findet, läßt ſich doch immer noch aus einer Anhänglichkeit an jüdiſche Sazungen erklären, wie ſie auch im Eſſäismus ſtatt fand. Bei den Irrlehrern der Paſtoralbriefe aber muß das ἀπέχεσθαι βρωμάτων in einem gewiſſen Widerwillen und Abſcheu ſeinen Grund gehabt haben, welchen ſie gegen die Schöpfung Gottes, wie gegen etwas Unreines, hegten. Nur in dieſem Sinne kann hier geſagt werden, daß alles von Gott Geſchaffene gut ſey und nicht verworfen werden dürfe, daß nur ſolchen, die als Ungläubige in ſich

ſelbſt unrein und befleckt ſind, auch das Reine als unrein erſcheine. Muß auch das Verbot der Ehe, wie wir unſtreitig annehmen müſſen, aus derſelben Anſicht abgeleitet werden, welche andere könnte dieſe geweſen ſeyn, als jene bekannte, die in allem, was das materielle Leben förderte und nährte, nur eine Quelle des Böſen ſah? Nothwendig müſſen wir daher an Irrlehrer denken, deren Irrlehre auf einer dualiſtiſchen Welt- und Lebens-Anſicht beruhte, wie wir ſie unter den Gnoſtikern am beſtimmteſten bei Marcion und ſeinen Anhängern finden. Auf dieſe paßt die ganze Charakteriſtik, die von dieſen Irrlehrern gegeben wird, ſo vollkommen, daß kaum zu zweifeln iſt, ſie ſeyen hier gemeint. Sie verboten die Ehe, weil ſie, wie Clemens von Alex. Strom. III, 3. ſagt, die Natur wie die Materie für böſe hielten, und alles, was der Weltſchöpfer geſchaffen hatte, haßten und verachteten, *ᾧ δὴ λόγῳ μὴ βιλόμενοι τὸν κόσμον ὑπὸ τῦ δημιυργῦ γενόμενον συμπληρῶν, ἀπέχεσθαι γάμυ βίλονται, ἀντιτασσόμενοι τῷ ποιητῇ τῷ σφῶν.* Aus demſelben Grunde, aus Haß gegen den Weltſchöpfer, wollten ſie auch, wie Clemens in derſelben Stelle weiter ſagt, *μὴ χρῆσθαι τοῖς ὑπ' αὐτῦ πισθεῖσι.* * Da ſie aber gleichwohl in der Welt des Weltſchöpfers leben mußten, ſo machten ſie wenigſtens einen Unterſchied zwiſchen reineren und unreineren Nahrungsmitteln, wie aus den Worten Tertullians Adv. Marc. I, 14. zu ſchließen iſt: copias (maris) sanctiorem cibum deputas. Ueberhaupt war bei allen dieſen Secten, zu welchen insbeſondere auch die Enkratiten, deren Stifter der Syrer Tatian geweſen ſeyn

---

* Man vgl. Irenäus I, 28. (Euſ. KG. IV, 29) *Ἀπὸ Σατορνίνυ καὶ Μαρκίωνος οἱ καλύμενοι Ἐγκρατεῖς ἀγαμίαν ἐκήρυξαν, ἀθετοῦντες τὴν ἀρχαίαν πλάσιν τῦ θεῦ, καὶ ῥῆμα κατηγορῶντες τῦ ἄρρεν καὶ θῆλυ εἰς γένεσιν ἀνθρώπων πεποιηκότος καὶ τῶν λεγομένων παρ' αὐτοῖς ἐμψύχων ἀποχὴν εἰσηγήσαντο, ἀχαριστοῦντες τῷ πάντα πεποιηκότι θεῷ.* Sie wollen dem Weltſchöpfer keinen Dank wiſſen, weil ſie in allem, was von ihm kommt, nichts dankenswerthes, ſondern nur etwas verwerfliches ſehen zu können glauben. Im Gegenſatz gegen dieſes *ἀχαριστεῖν* ſagt nun der Verfaſſer unſers Briefs, daß alles gut ſey, was *μετὰ εὐχαριστίας* genoſſen werde, mit der Anerkennung, daß vom Weltſchöpfer nur Gutes und Dankenswerthes kommen könne.

ſoll, und ſpäter die Manichäer gehörten, das γαμεῖν, κρεωφαγεῖν und οἰνοποτεῖν (vgl. Clem. Strom. III, 12.) gleich ſtreng verboten. Auch die Marcioniten enthielten ſich des Weins, wie daraus zu ſehen iſt, daß Marcion nach Epiphanius Haer. XLII, 3. die Myſterien, alſo auch das Abendmahl, mit Waſſer beging. Nur auf ſolche damals gangbare Anſichten und Grundſäze laſſen ſich daher die in den genannten Stellen enthaltenen Belehrungen beziehen, und wie ſollen wir uns die ſo kleinlichte Erinnerung, die dem Timotheus in dem erſten Briefe 5, 23. gegeben wird: μηκέτι ὑδροπότει, ἀλλ' οἴνῳ ὀλίγῳ χρῶ διὰ τὸν στόμαχόν σου καὶ τὰς πυκνάς σου ἀσθενείας, erklären, wenn nicht der Verfaſſer auf die gleiche Weiſe hiezu veranlaßt worden iſt? Kein Zweifel kann uns wohl auch darüber ſeyn, was wir unter der σωματικὴ γυμνασία, die nur zu wenigem nüzlich ſeyn ſoll, 1 Tim. 4, 8. zu verſtehen haben. Der Ausdruck iſt allerdings, wie Schleiermacher a. a. O. S. 55. mit Recht bemerkt, gar wunderlich, kann aber doch nichts anders bedeuten, als die ſtrenge Aſceſe und Abſtinenz, die zu der Lebensweiſe ſolcher Secten gehörte, aber doch auch wieder mit dem ganzen Geiſt jener Zeit zuſammenhing. Deswegen will auch der Verfaſſer des Briefs, was bemerkenswerth iſt, ſie nicht ganz verwerfen, und ſagt nur, ſie ſey zu wenigem nüzlich, die Hauptſache ſey die Frömmigkeit. Da nun aber bei Irrlehrern, wie die hier geſchilderten waren, keine wahre Frömmigkeit vorausgeſezt werden konnte, ſo konnte auch jene Aſceſe keinen wahren religiöſen Werth haben, ſie war daher, zumal in der unnatürlichen Ueberſpannung, die ſie bei den Gnoſtikern hatte, nur ein äuſſerer Schein der Frömmigkeit, oder ſofern ſie ſich ebendeswegen nur auf den Körper bezog, und mit der größten körperlichen Anſtrengung geübt wurde, eine körperliche Gymnaſtik, die die Stelle der Religioſität vertreten ſollte. Wahrſcheinlich meint auch der Verfaſſer des zweiten Briefs dieſelbe aſcetiſche Richtung, wenn er 3, 5. von ἔχοντες μόρφωσιν εὐσεβείας τὴν δὲ δύναμιν αὐτῆς ἠρνημένοι ſpricht.

Könnte uns nach allem bisherigen noch zweifelhaft ſeyn, ob ſich in einem dieſer Briefe wirklich auch Beziehungen auf die marcionitiſche Irrlehre finden, ſo iſt der Schluß des erſten Briefs ganz geeignet, uns jeden Zweifel hierüber vollends zu benehmen. Denn

hier ſpricht der Verfaſſer deſſelben nicht bloß zweideutig und unbeſtimmt, wie in ſo vielen andern Stellen von βέβηλοι κενοφωνίαι, ſondern geradezu, wie wenn er jezt erſt die Sache mit ihrem wahren Namen bezeichnen wollte, von ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως, ἣν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν. An rhetoriſche Künſteleien, Logomachien, dialectiſche Subtilitäten, woran die Ausleger erinnern, iſt hier gewiß nicht zu denken. Wie ließe ſich auch nur mit irgend einem Scheine wahrſcheinlich machen, warum der Verfaſſer, wenn er nichts anderes, als nur dieß ſagen wollte, dafür gerade den ſo eigenen, in dieſem Sinn ſonſt nie vorkommenden Ausdruck ἀντιθέσεις ψευδωνύμου γνώσεως wählte? Man beachte hier vor allem, wie der Verfaſſer des Briefs den Namen γνῶσις als eine bereits gangbare, eine beſtimmte Richtung und Lehrweiſe bezeichnende Benennung gebraucht. Denn nur, daß die Gnoſis dieſer Irrlehrer ſich fälſchlich dieſen Namen beilege, wird von ihm gerügt, daß ſie aber unter dieſem Namen auftreten und ihn öffentlich führen (wie ja die Gnoſtiker ſich überall als die Wiſſenden geltend machten und ihr Wiſſen dem Glauben der andern entgegenſezten), wird ebendamit vorausgeſezt. Sehen wir nun hier unläugbar die Gnoſis als große Zeiterſcheinung vor uns, wie kann es uns befremden, zugleich auch eine beſondere Form derſelben hier erwähnt zu finden? Von Antitheſen hat kein anderer Gnoſtiker geſprochen als Marcion, wenigſtens keiner vor Marcion, zu Marcions Syſtem aber gehören die Antitheſen ſo weſentlich, daß Tertullian, unſer Hauptgewährsmann für die marcionitiſche Lehre, eben dieſe Antitheſen als das Eigenthümlichſte hervorhebt, wodurch ſich Marcion in der Reihe der Gnoſtiker bekannt machte. Separatio legis et evangelii, ſagt Tertullian Adv. Marc. 1, 19. proprium et principale opus est Marcionis, nec poterunt negare discipuli ejus, quod in summo instrumento habent, quo denique initiantur et indicantur in hanc haeresin. Namhae sunt Antitheses Marcionis, id est, contrariae oppositiones, quae conantur discordiam cum lege committere, ut ex diversitate sententiarum utriusque instrumenti diversitatem quoque argumententur Deorum. (Vgl. 11, 29. Antitheses — gestientes ex qualitatibus ingeniorum sive legum sive virtutum discernere, atque ita alienare

Christum a creatore, et optimum a judice, et mitem a fero, et salutarem ab exitioso). Dieſe Antitheſen waren alſo eigentlich das Symbol, durch deſſen Anerkennung die Anhänger Marcions förmlich und feierlich in ſeine Secte eintraten, ob ſie gleich nur eine Zugabe zu ſeinem Evangelium waren, wie wir aus Tert. IV, 1. ſehen: ut fidem instrueret (Marcion), dotem quandam commentatus est illi (evangelio ejus), opus ex contrarietatum oppositionibus Antitheses cognominatum et ad separationem legis et evangelii coactum, * qua duos Deos dividens proinde diversos, alterum alterius instrumenti, vel (quod magis usui est dicere) testamenti, ut exinde evangelio quoque secundum Antitheses credendo patrocinaretur. Es leidet demnach keinen Zweifel, daß der Name Antitheſen (obgleich die übrigen Schriftſteller über Marcion ſie nicht namentlich als ein Werk Marcions anführen und ſich vorzugsweiſe nur an ſein Evangelium halten, zu welchem ja die Antitheſen nur ein Commentar ſeyn ſollten), die gangbarſte von Marcion ſelbſt gewählte Bezeichnung des Eigenthümlichen ſeiner Lehre war. Wie iſt es nun möglich, frage ich, wenn wir noch überdieß alles andere zuſammennehmen, was uns in unſern Briefen theils überhaupt an gnoſtiſche Gegenſäze, theils namentlich an marcionitiſche denken heißt, wenn wir uns insbeſondere die ſchon erwähnten λογομαχίας, die ἔρεις καὶ μάχας νομικὰς wieder ins Gedächtniß rufen, wie iſt es möglich, hier zu verkennen, daß keine anderen Antitheſen gemeint ſeyn können, als die marcionitiſchen, und daß eben deßwegen die Abfaſſung des erſten Briefs an den Timotheus wenigſtens in keine andere Zeit geſezt werden kann, als eben in jene, in welcher über die ganze durch Marcion in Anregung gebrachte Streitfrage über das Verhältniß des Geſezes und des Evangeliums am lebhafteſten disputirt wurde? Ja weit eher könnte ich mich entſchließen, dieſe ganze Erſcheinung aus einem rein prophetiſchen Blicke des Apoſtels in die ſpätere Zeit zu erklären, als daß

* Δείκνυω, ſagt der Marcionite in dem Dial. de recta in Deum fide Sect. 1. ὅτι δημιουργὸς ἄλλα ἐνομοθέτησε καὶ ὁ Χριστὸς ἄλλα ἐναντία τούτῳ — ἑαυτῷ οὐδεὶς ποτε ἐναντιοῦται οὐδὲ ἀντίκειται, ὥσπερ ἀντίκειται τὸ εὐαγγέλιον τῷ νόμῳ.

ich es für erlaubt und den sonst geltenden Grundsäzen der historischen Erklärung angemessen halten könnte, eine so offenbare und so evident nachweisliche historische Beziehung zu läugnen.

Doch, wir dürfen auch jezt noch nicht davon abstehen, der auf die Zeit der Gnostiker hinweisenden Herkunft unserer Briefe näher auf die Spur zu kommen. Unter die dahin gehörenden Merkmale rechne ich auch die beiden Doxologien des ersten Briefs 1, 17. *τῷ βασιλεῖ τῶν αἰώνων, ἀφθάρτῳ, ἀοράτῳ, μόνῳ θεῷ τιμὴ καὶ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων ἀμήν*, 6, 15. *ὁ μακάριος καὶ μόνος δυνάστης, ὁ βασιλεὺς τῶν βασιλευόντων καὶ κύριος τῶν κυριευόντων, ὁ μόνος ἔχων ἀθανασίαν, φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον, ὃν εἶδεν οὐδεὶς ἀνθρώπων, οὐδε ἰδεῖν δύναται, ᾧ τιμὴ καὶ κράτος αἰώνιον, ἀμήν.* Emphatische und gehäufte Prädicate dieser Art, welche alle nur den Begriff des absoluten Wesens der Gottheit ausdrücken sollen, sind ganz der Weise der Gnostiker gemäß; einige derselben haben auch eine nähere Verwandtschaft mit gnostischen Vorstellungen, wie *βασιλεὺς τῶν αἰώνων*, und *φῶς οἰκῶν ἀπρόσιτον*. Solche Prädicate, deren sich zuerst hauptsächlich die Gnostiker bedienten, um ihre Idee von der Gottheit zu bezeichnen, eigneten sich sehr leicht auch die orthodoxen Schriftsteller an, da sie im Gegensaz gegen die Gnostiker und die Angriffe derselben auf den alttestamentlichen Anthropomorphismus und Anthropopathismus nichts mehr zu vermeiden hatten, als eine zu sinnliche Vorstellung von dem Wesen der Gottheit. * Ueberhaupt läßt sich leicht denken, daß in einer Zeit, in welcher das christliche Dogma noch so unbestimmt und unentwickelt war, und im Grunde nur die Gnostiker es waren, die den Ton angaben und zuerst eine bestimmtere dogmatische Vorstellungsweise geltend zu machen suchten, gnostische Vorstellungen und Ausdrücke unwillkührlich auch den orthodoxen Kirchenlehrern sich mittheilten. Diese Bemerkung möchte ich auch auf die in diesen Briefen durchblickende eigene Ansicht von dem Verhältniß des Göttlichen und Menschlichen in Christus anwenden. Es ist natürlich, daß in diesen

* Das emphatische *μόνος θεὸς* 1. 17., so wie auch *μόνος δυνάστης* darf wohl auch als Gegensaz gegen den gnostischen Polytheismus und den zwei Götter lehrenden marcionitischen Dualismus genommen werden.

Briefen nichts eigentlich doketisches sich findet, vielmehr, wie es scheint, im Gegensaz gegen den gnostischen Doketismus Bestimmungen nicht fehlen, durch welche die Realität des Menschlichen in Christus ausdrücklich behauptet wird, wie namentlich in folgenden Stellen 1 Tim. 2, 5. ἄνθρωπος χριστὸς Ἰησοῦς 3, 26. ἐφανερώθη ἐν σαρκί 2 Tim. 2, 7. ἐκ σπέρματος Δαβίδ. Allein abgesehen davon, scheint mir doch die ganze Vorstellung dieser Briefe von Christus eine gewisse Verwandtschaft mit der der Gnostiker zu haben. Nicht zu übersehen ist in dieser Hinsicht, wie ich glaube, daß die Sendung Jesu zur Erlösung der Menschen in diesen Briefen gewöhnlich durch Ausdrücke bezeichnet wird, wie folgende sind: 1 Tim. 3, 16. ἐφανερώθη 2 Tim. 1, 9. χάρις ἡ δοθεῖσα ἡμῖν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ πρὸ χρόνων αἰωνίων, φανερωθεῖσα δὲ νῦν διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ 4, 1. διαμαρτύρομαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ μέλλοντος κρίνειν ζῶντας καὶ νεκρούς κατὰ τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ (auch hier scheint die Sendung Jesu zur Erlösung gemeint zu seyn, ebenso wie auch V. 8. ἀποδώσει μοι [τὸν τῆς δικαιοσύνης στέφανον] ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ). Tit. 2, 11. ἐπεφάνη γὰρ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἡ σωτήριος πᾶσιν ἀνθρώποις 3, 4. ἡ χρηστότης καὶ ἡ φιλανθρωπία ἐπεφάνη τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ. Ich gebe zwar zu, daß diese Ausdrücke keinen strengen Beweis abgeben, aber es dringt sich mir dabei doch die Bemerkung auf, daß die Gnostiker insbesondere von der Sendung des Erlösers, weil sie sich dieselbe als den plözlichen Eintritt des erlösenden Geistes in die Welt dachten, als von einer Erscheinung, einer Epiphanie sprachen, wie ja auch das eben darauf sich beziehende Epiphanienfest, seiner Bedeutung und Benennung nach, höchst wahrscheinlich gnostischen Ursprungs ist. Hiemit scheint mir dann weiter zusammenzuhängen, daß in diesen Briefen so häufig zum Hauptsubject der erlösenden Thätigkeit Gott selbst gemacht wird, wie die so eben angeführten Stellen beweisen, und wie namentlich auch aus dem Ausdruck θεὸς σωτήρ erhellt, welchen man mit Recht als eine nur diesen Briefen eigene Bezeichnungsweise bemerklich gemacht hat (Schleiermacher a. a. O. S. 79.) Ich gebe auch hier zu, daß nichts streng Beweisendes darin liegt, kann aber deswegen doch nicht unterlassen,

an die Analogie zu erinnern, die mir dieß mit der marcionitiſchen Lehr- und Darſtellungsweiſe zu haben ſcheint. So bezeichneten auch die Marcioniten Chriſtus nur als den circumlator des in ihm ſich offenbarenden Gottes, und ſagten daher von dieſem ſelbſt, er ſey per semetipsum revelatus in Christo Jesu, durch die apparentia Christi. Tert. Adv. Marc. 1, 19. Auch ſie führten die Erlöſung in ganz beſonderm Sinne auf Gott, als den θεὸς σωτήρ zurück, wenn ſie nach Tertullian a. a. O. 1, 17. ſich hierüber ſo auszudrücken pflegten: sufficit unicum hoc opus Deo nostro, quod hominem liberavit summa et praecipua bonitate sua. Die hohe Vorſtellung, die die Gnoſtiker von dem abſoluten Weſen Gottes hatten, mußte in Verbindung mit ihrem Doketismus von ſelbſt zur Folge haben, daß die ſelbſtſtändige göttliche Perſönlichkeit des Erlöſers ſehr in den Hintergrund zurücktrat. Chriſtus, der erlöſende Geiſt, der spiritus salutaris, wie ihn Marcion nannte, iſt nur der Reflex des höchſten Gottes (ipsa Dei persona — potius umbra et phantasma secundum Christum ipsius ſagt Tertullian a. a. O. l. 22. von Marcion). Als ein Phantasma wollte zwar der Verfaſſer der Paſtoralbriefe Chriſtus keineswegs betrachtet wiſſen, indem es ihm nun aber im Gegenſaz gegen den gnoſtiſchen Doketismus nur darauf anzukommen ſchien, Chriſtus als wirklichen Menſchen zu prädiciren, ergab ſich ihm auf dieſem bloß negativen Wege eine Vorſtellung, die ſich auf keinen klaren und beſtimmten Begriff bringen läßt. Mir wenigſtens iſt es nicht möglich, über die beiden Stellen, die in dieſer Hinſicht beſonders in Betracht kommen 1 Tim. 2, 5. 3, 16. ſo wenig auch die Ausleger bisher auf dieſe Schwierigkeit aufmerkſam gemacht haben, ein anderes Urtheil zu fällen. Iſt nur Ein Gott, und im Gegenſaz gegen dieſen Einen Gott Chriſtus Jeſus, wie er hier genannt wird, ſchlechthin Menſch, ſo iſt klar, daß Chriſtus nicht auch Gott ſeyn kann, ſondern er iſt bloßer Menſch, und man weiß nicht, was ihn denn eigentlich nach der Anſicht des Verfaſſers dieſes Briefs zum Erlöſer und Mittler zwiſchen Gott und den Menſchen machte. Schon dieß iſt für den Verfaſſer eines Briefs, welcher für pauliniſch gehalten werden ſoll, höchſt auffallend, aber noch auffallender wird es, wenn wir die

andere Stelle 3, 16. hinzunehmen, und die in beiden Stellen enthaltenen Prädicate auf Einen Begriff zu bringen suchen. Das Subject, von welchem die 3, 16. hervorgehobenen Bestimmungen ausgesagt werden, ist bekanntlich in kritischer Hinsicht ungewiß. Aber man lese wie man wolle, θεός oder ὅς oder ὅ, die Hauptsache ist, daß sich nach der Stelle 2, 5. überhaupt gar kein passendes Subject hinzudenken läßt. Ist Christus Jesus, wie er 2, 5. genannt wird, bloßer ἄνθρωπος, so kann doch von ihm offenbar nicht gesagt werden, daß er, wie es hier heißt ἐφανερώθη ἐν σαρκί. Alle diese Bestimmungen sezen voraus, daß Christus entweder als göttliche Person, als υἱὸς θεοῦ im Sinne der ältern Kirchenlehrer, oder als höherer Geist, als Aeon im Sinne der Gnostiker, gedacht wurde. Nur dann kann von ihm gesagt werden, daß er ἐφανερώθη ἐν σαρκί, ἀνελήφθη ἐν δόξῃ, aber in diesem Falle kann er dann unmöglich bloßer ἄνθρωπος gewesen seyn, und es bleibt daher immer zwischen beiden Stellen ein Widerspruch, welcher sich nicht befriedigend lösen läßt. Erklärt werden aber kann der Ursprung einer noch so wenig zusammenhängenden Vorstellung, wie ich glaube, nur aus dem Einfluß, welchen die Christologie der Gnostiker auf den Verfasser unsers Briefs hatte, oder nur daraus, daß er sich auf der einen Seite an sie anschloß, auf der andern aber wieder von ihr abweichen zu müssen glaubte. In einer Zeit, in welcher es noch so ganz an festern dogmatischen Bestimmungen fehlte, mußte die marcionitische Vorstellung, nach welcher Christus das subjectlose Organ des sich durch sich selbst offenbarenden Gottes ist, noch ganz unverdächtig erscheinen. Daß Gott sich in Christus geoffenbart habe, in Christus erschienen sey, war der einfache Hauptsaz, welchen man festhalten wollte. Zum häretischen Saz wurde dieser Saz erst dadurch, daß man die Realität der Menschheit Christi doketisch läugnete. So hatte man nun die beiden Säze: Gott hat sich in Christus geoffenbart, und Christus ist Mensch, wie wir dieß bei unserm Verfasser finden: durch welche vermittelnde Vorstellung aber diese beiden Säze näher zu bestimmen und in ein näheres gegenseitiges Verhältniß zu sezen sind, darauf reflektirte man damals noch nicht. Es geschah dieß erst durch Unitarier, wie Praxeas und die sogenannten Patripassianer waren, deren

Lehrbegriff, wie auch Neander bemerkt, Kirchengesch. I, 2. S. 796, mit der marcionitischen Christologie sehr nahe verwandt ist, nur ist nicht wohl anzunehmen, daß Marcion erst durch den Patripassianismus auf seine mit seinem Doketismus so natürlich zusammenhängende Christologie gebracht wurde, sondern weit wahrscheinlicher entstund der Patripassianismus selbst erst durch die Gegenwirkung gegen den gnostischen Doketismus. Dürfen wir uns den Zusammenhang dieser Vorstellungen auf die angegebene Weise denken, so kann uns auch der erste Brief an den Timotheus einen neuen Beleg dafür geben, daß die durch Justin den Märtyrer und die ihm zunächst stehenden Kirchenlehrer in Umlauf gebrachte Christologie nicht gerade die ältesten kirchlichen Auctoritäten für sich hat. Was endlich noch die einzelnen Säze der christologischen Formel 3, 16. betrifft, so verzichte auch ich darauf, einen durchaus befriedigenden logischen Zusammenhang in diese Säze, wie sie einzeln der Reihe nach auf einander folgen, zu bringen, gnostische Anklänge scheinen mir aber jedenfalls auch hier zu seyn, wenigstens in den beiden Sätzen ἐδικαιώθη ἐν πνεύματι und ὤφθη ἀγγέλοις. Bei dem erstern dieser beiden Säze ist ohne Zweifel der Moment der Taufe auf eine ähnliche Weise fixirt, wie ihn die Gnostiker als die Epiphanie des erlösenden Geistes besonders hervorhoben; der zweite Saz nimmt vielleicht das ὀφθῆναι ἀγγέλοις ebenso, wie die Gnostiker Christus durch die Reiche der Engel hindurchgehen ließen, um zum Pleroma, zu dem ἀναληφθῆναι ἐν δόξῃ zu gelangen. Was aber den Zusammenhang dieser Säze betrifft, so scheint er mir nur dann klarer zu werden, wenn wir von diesen sechs Säzen je zwei als einen Gegensaz nehmen, in welchem das eine Glied mehr gnostisch, das andere mehr antignostisch lautet. Das φανερωθῆναι ἐν σαρκὶ mußte vor allem gegen die Gnostiker geltend gemacht werden; um nun aber ihnen auch wieder etwas einzuräumen, wurde jenem φαν. ἐν σαρκί das δικαιωθῆναι ἐν πνεύματι gegenübergestellt. Im Gegensaz gegen σάρξ kann πνεῦμα hier nur die höhere reingeistige Natur Christi bedeuten, alle andern Erklärungen von πνεῦμα sind theils gegen den Sprachgebrauch, theils gegen den Zusammenhang, die göttliche Natur Christi aber kann hier durch πνεῦμα gar wohl bezeichnet seyn, wenn man sich erinnert,

daß die Gnoſtiker Chriſtus, ſofern ſie ſich ihn ohne σαρξ dachten, πνεῦμα, spiritus, nannten, wie ja namentlich Marcion nach Tertullian von Chriſtus als dem spiritus salutaris ſprach. Wie alſo Chriſtus im Fleiſche erſchien, ſo documentirte er ſich auf der andern Seite ebenſo ἐν πνεύματι, d. h. als Geiſt, als πνεῦμα (der Ausdruck ἐν πνεύματι ergab ſich ſchon aus dem Gegenſaz gegen ἐν σαρκί). Dem auf die Geiſterwelt ſich beziehenden ὀφθῆναι ἀγγέλοις entſpricht das in der ſinnlichen Welt geſchehene κηρυχθῆναι ἐν ἔθνεσιν, und völlig analog iſt auch das Verhältniß der beiden folgenden Säze ἐπιστεύθη ἐν κόσμῳ und ἀνελήφθη ἐν δόξῃ, ſo daß durch jeden dieſer Säze ſoviel möglich auf gleiche Weiſe dem orthodoxen und dem gnoſtiſchen Intereſſe genügt werden ſoll, indem Chriſtus eben ſo ſehr nach ſeinem Verhältniß zur idealen geiſtigen Welt, die die Gnoſtiker vorzugsweiſe ins Auge faßten, als nach ſeinem Verhältniß zur realen Wirklichkeit, deren hiſtoriſchen Boden die Orthodoxen im Gegenſaz gegen die Gnoſtiker feſthalten mußten, betrachtet wird. So nur, wenn wir uns auf den Standpunkt eines Verfaſſers ſtellen, welcher theils ſelbſt gnoſtiſcher Vorſtellungen und Ausdrücke ſich nicht ganz entſchlagen konnte, theils überall auf gnoſtiſche Gegenſäze Rückſicht nehmen zu müſſen glaubte, ſcheinen mir dieſe Säze das ſie aufhellende Licht zu erhalten. *

* Wer den Sprachgebrauch der Gnoſtiker kennt, wird auch ſonſt in der Denk- und Ausdrucksweiſe dieſer Briefe manches Gnoſtiſirende bemerken. Die Ausdrücke φῶς (man vgl. mit φῶς ἀπρόσιτον, 1 Tim. 6, 16. die Excerpta ex scr. Theod. 10. 11., wo vom Sohn geſagt wird, er ſey φῶς ἀπρόσιτον) ἀόρατος, ἄφθαρτος, ἀφθαρσία (2 Tim. 1, 10.), ἀθανασία (1 Tim. 6, 16.), πρὸ χρόνων αἰωνίων (2 Tim. 1, 9. Tit. 1, 2.) ſind auch Lieblingsausdrücke der Gnoſtiker. Die ἐκλεκτοὶ ἄγγελοι 1 Tim. 5, 21. die Schleiermacher Sendſchr. S. 64 ganz einzig nennt, mit der Bemerkung, es bleibe ſehr wunderlich, daß der Mann, der ſo ſehr gegen die γενεαλογίας und gegen die unnüzen Fragen eifere, nun gar ſo beſtimmte Rangordnungen von Engeln kenne, gehören beſonders auch dem Ideenkreis der Gnoſtiker an, bei welchen öfters von Engeln die Rede iſt, die in beſonderer Verbindung mit dem Erlöſer ſtehen. So wird bei Irenäus l. 4, 5. der Σωτὴρ zur Achamoth geſchickt μετὰ τῶν ἡλικιωτῶν αὐτῆ ἀγγέλων. Dieſelben werden 7, 1. οἱ

Nehmen wir nun alles bisher Erörterte zuſammen, ſo iſt gewiß die Vermuthung, die Entſtehung dieſer Briefe, und des erſten derſelben insbeſondere (wenn wir auch jedenfalls den zweifelhafteren von den beiden andern noch unterſcheiden wollen), ſey in die Zeit der marcionitiſchen Häreſis zu ſezen, eben ſo gegründet, als der Verdacht gegen den apoſtoliſchen Urſprung überhaupt, und dieſer Verdacht ſelbſt kann nur durch die Gründe, auf die ſich jene Vermuthung ſtüzt, einen feſtern Haltpunkt gewinnen. Will man dagegen mit Neander (Geſch. der Pfl. u. Leit. der chriſtl. Kirche durch die Apoſtel Th. 1. S. 402) und Andern einwenden, „ein Andrer (als der Apoſtel), welcher dieſen Brief etwa zum Theil deßhalb untergeſchoben hätte, um die aufkeimende Gnoſis durch das Anſehen des Paulus zu bekämpfen, würde den Gegenſtand ſeiner Polemik beſtimmter bezeichnet haben," ſo glaube ich durch die ganze bisherige Unterſuchung das Gegentheil hievon gezeigt zu haben. Der Gegenſtand der Polemik iſt nach meiner Ueberzeugung mit ſo deutlichen Zügen bezeichnet, daß jeder, der die Geſchichte jener Zeiten kennt,

---

περὶ τὸν Σωτῆρα ἄγγελοι und 2, 6. ſeine *δορυφόροι* und *ὁμογενεῖς ἄγγελοι*, 4, 5. *οἱ ἄγγελοι οἱ μετ' αὐτῶ οἱ δορυφόροι* genannt. Beſonders ſind hier auch die Exc. ex scr. Theod. zu vergleichen, nach welchen 10. ff. an der Spize des Geſchaffenen ſtehen *οἱ ἀρχάγγελοι οἱ πρωτόκτιστοι*, ſieben Erzengel, welche das Angeſicht des Vaters ſehen, d. h. den Sohn. Auch in der Zurückführung der Erlöſung gerade auf die *χρηστότης* und *φιλανθρωπία τῦ σωτῆρος ἡμῶν θεῦ* Tit. 3, 4., möchte ich einen Anklang an den marcionitiſchen Sprachgebrauch ſehen. Dem Marcion beſonders war es eigen, vorzugsweiſe die Güte und Liebe Gottes hervorzuheben. Man vgl. Tertullian z. B. Adv. Marc. IV, 9. Hanc tam congruentem et debitam interpretationem, bemerkt Tertullian in Beziehung auf eine zuvor genannte Stelle der Schrift, adulator Christi sui Marcion sub obtentu mansuetudinis et lenitatis quaerit excludere. Cap. 10. staprobabis novam istam Christi novi scilicet benignitatem. Von einer *φιλανθρωπία* Gottes ſpricht der Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien XVI, 19. Vielleicht hängt mit dieſem ſo nachdrücklichen Urgiren der Liebe und Güte Gottes gegen die Menſchen auch das gegen die pauliniſche Weiſe in dieſen drei Briefen am Eingang mit *χάρις* und *εἰρήνη* noch verbundene *ἔλεος* zuſammen.

darüber nicht wohl in Zweifel seyn kann, welcher Art Irrlehrer und Gegner der Verfasser vor Augen hatte. Verlangt man aber gleichwohl, daß sie noch deutlicher und bestimmter bezeichnet seyn sollten, so muthet man ihm eine noch größere Vermengung der Zeiten zu, als er sich auch so schon zu Schulden kommen ließ, eine solche, bei welcher die Absicht, die doch immer bei ihm vorausgesezt werden muß, daß der Brief für einen paulinischen gehalten werde, von selbst hinweggefallen seyn würde. So klar es ist, daß der Verfasser in den Verhältnissen einer spätern Zeit lebt, und so wenig er selbst das Bewußtseyn des Unterschieds der Zeiten ganz verbergen kann, so sichtbar ist doch immer zugleich sein Bestreben, den paulinischen Standpunkt nicht zu auffallend zu verlassen. Hieraus ist es auch zu erklären, daß mit den hervorgehobenen, zum Theil sehr speciellen Zügen so viele allgemeine Schilderungen der bestrittenen Irrlehrer, besonders solcher, die sie von Seiten ihrer moralischen Verkehrtheit charakterisiren sollen, abwechseln. Man vgl. die Stellen 1 Tim. 1, 6.: ἐξετράπησαν εἰς ματαιολογίαν. 4, 1. ψευδολόγοι κεκαυτηριασμένοι τὴν συνείδησιν. 6, 5.: παραδιατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν, καὶ ἀπεζερημένων τῆς ἀληθείας, νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν. 2 Tim. 2, 16.: βέβηλοι κενοφωνίαι. 3, 2.: ἄνθρωποι φίλαυτοι, φιλάργυροι, ἀλάζονες, ὑπερήφανοι u. s. w. (eine Reihe von Prädicaten, die recht sichtbar alles mögliche zu erschöpfen sucht, was nur immer über eine solche Gattung von Menschen gesagt werden kann), 3, 15.: πονηροὶ δὲ ἄνθρωποι καὶ γόητες προκόψουσιν ἐπὶ τὸ χεῖρον, πλανῶντες καὶ πλανώμενοι. Tit. 1, 10.: εἰσὶ πολλοὶ καὶ ἀνυπότακτοι, ματαιολόγοι καὶ φρεναπάται. Anders als auf diese Weise konnten diese Irrlehrer nicht bezeichnet werden, wenn zwar vor ihnen als den verwerflichsten und verderblichsten Menschen gewarnt, aber gleichwohl keine zu specielle, das historische Original gar zu deutlich copirende, Characteristik gegeben werden sollte. * Aber auch

* Doch stellen auch die Kirchenlehrer des zweiten und dritten Jahrhunderts selbst auf dieselbe Weise und nach derselben Voraussezung, daß von Menschen, die einmal von der Wahrheit so entschieden abgefallen seyen, nicht genug Schlimmes gesagt werden könne, die Gnostiker

ſelbſt da, wo wir durch Namen und beſtimmtere perſönliche Verhältniſſe unmittelbarer und concreter in die Zeit des Apoſtels verſezt

---

überhaupt als die ſchändlichſten, ſittlich verdorbenſten Menſchen dar, ohne zwiſchen den einzelnen, ſo verſchiedenartigen Secten, und zwiſchen dem practiſchen Mißbrauch, welcher mit manchen Lehren und Grundſäzen der Gnoſis getrieben wurde, und dieſen ſelbſt genauer zu unterſcheiden. Unter den einzelnen Zügen, mit welchen die Irrlehrer in den obigen Stellen geſchildert werden, ſcheint mir noch beſonders bemerkenswerth, was 2 Tim. 3, 6. geſagt wird: ἐκ τούτων γάρ εἰσιν οἱ ἐνδύνοντες εἰς τὰς οἰκίας καὶ αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις, ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικίλαις, πάντοτε μανθάνοντα, καὶ μηδέποτε εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας ἐλθεῖν δυνάμενα. Eben dieſe Verführung der Frauen wird beſonders auch von den Kirchenlehrern den Gnoſtikern ſchuld gegeben, wie z. B. namentlich dem zur valentinianiſchen Schule gehörenden Gnoſtiker Markus, von welchem Irenäus I. 13, 3. ſagt: μάλιστα περὶ γυναῖκας ἀσχολεῖται, καὶ τούτων τὰς εὐπαρύφους καὶ περιπορφύρους καὶ πλουσιωτάτας, ἃς πολλάκις ὑπάγεσθαι πειρώμενος κολακεύων φησὶν αὐταῖς· μεταδῦναί σοι θέλω τῆς χάριτος — καὶ εὐχαριστεῖ (ἡ γυνὴ) Μάρκῳ, καὶ ἀμείβεσθαι αὐτὸν πειρᾶται — καὶ κατὰ τὴν τοῦ σώματος κοινωνίαν καὶ πάντα ἑνῶσθαι αὐτῷ προθυμουμένη, ἵνα σὺν αὐτῷ κατέλθῃ εἰς τὸ ἓν. — Ὅτι δὲ φίλτρα καὶ ἀγώγιμα πρὸς τὸ καὶ τοῖς σώμασιν αὐτῶν ἐνυβρίζειν ἐμποιεῖ ἕκτος ὁ Μάρκος ἐνίαις τῶν γυναικῶν, εἰ καὶ μὴ πάσαις, αὗται πολλάκις ἐπιστρέψασαι εἰς τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ ἐξωμολογήσαντο. — Καὶ μαθηταὶ δέ αὐτοῦ τινες περιπολίζοντες ἐν τοῖς αὐτοῖς, ἐξαπατῶντες γυναικάρια πολλὰ διέφθειραν τελείως ἑαυτοὺς ἀναγορεύοντες, ὡς μηδενὸς δυναμένη ἐξισωθῆναι τῷ μεγέθει τῆς γνώσεως αὐτῶν. — Τοιαῦτα δὲ λέγοντες καὶ πράττοντες, ſezt Irenäus a. a. O. 7. noch hinzu, καὶ ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς κλίμασι τῆς Ῥοδανουσίας πολλὰς ἐξηπατήκασι γυναῖκας. Von einem ἐμπαίζειν τοῖς γυναικαρίοις, einem ἀπατᾶν τὸ αὐτοῖς πειθόμενον γυναικεῖον γένος und anderem dergleichen ſpricht auch Epiphanius in der Schilderung der Gnoſtiker Haer. XXVI. (beſonders 9. 11.) — Wie ſehr auch das Prädicat γόητες 2 Tim. 3, 13. auf die Gnoſtiker paßt, erhellt ſchon aus den hier angeführten Stellen. Als γόητες werden eben dieſe Häretiker 2 Tim. 3, 8. mit Jannes und Jambres verglichen, den beiden berüchtigten Zauberern, die ſich in Aegypten der göttlichen Wundermacht des Moſes mit ihrer ſchwarzen dämoniſchen Kunſt entgegengeſtellt haben ſollen, eine Vergleichung, welcher dieſelbe Anſicht von der Gnoſis zu Grunde liegt, aus welcher ſich bei den Kirchenvätern die Sage herausbildete, der Erzzauberer Simon ſey der Erzvater aller Häretiker, d. h. der vorzugs-

zu werden ſcheinen, iſt doch alsbald wieder zu ſehen, wie alles dieß nur zur Folie dient. Ich meine hier hauptſächlich die Stellen 1 Tim. 1, 20. 2 Tim. 2, 17. 4, 14. In der erſten Stelle werden Hymenäus und Alexander, in der zweiten Hymenäus und Philetus als gefährliche Irrlehrer und Hauptgegner des Apoſtels zuſammen genannt, in der dritten wird von Alexander dem Kupferſchmied geſagt, daß er dem Apoſtel viel Böſes zugefügt habe. Daß die beiden Hymenäus Eine Perſon ſind, und ebenſo auch der Kupferſchmied Alexander mit dem zuvor genannten Alexander identiſch iſt, iſt gewiß eben ſo wenig in Zweifel zu ziehen, als daß dieſer Eine Alexander auch Eine Perſon mit dem in der Apoſtelgeſch. 19, 33. 34. erwähnten Alexander iſt. Da der vor Irrlehrern warnende Brief nach Epheſus, wo Timotheus damals geweſen ſeyn ſoll, beſtimmt war, ſo mußte doch auch aus der dortigen Umgebung des Timotheus irgend ein Gegner und Irrlehrer namentlich aufgeführt werden. Hiezu bot ſich nun der in dem bekannten epheſiniſchen Aufſtande eine Rolle ſpielende Alexander dar. Aber wie gewaltſam iſt er herbeigezogen und in die Claſſe der Irrlehrer geſezt, und wie groß iſt ebendeßwegen die Wahrſcheinlichkeit, daß die beiden andern ihm zur Geſellſchaft beigegebenen, ohnedieß völlig unbekannten Individuen, keine

---

weiſe ſogenannten Gnoſtiker (magister et progenitor omnium haereticorum. Iren. Adv. haer. I, 27. II. praef.). Wer ſich, wie dieß bei den Gnoſtikern nach der Anſicht der Kirchenväter der Fall war, von der Wahrheit losgeſagt hat, hat ſich der Macht der Täuſchung und des Scheins übergeben, die Magie aber iſt nichts anders als die Kunſt des Scheins. Man vgl. wie in den Clementinen Hom. II, 25. Simon als Mythenfreund und Zauberer (*τοιαῦτά τινα ἑλληνικοῖς μύθοις συμπεπλασμένα πιθανῶς ἀλληγορῶν ἀπατᾷ πολλὰς, ἐξαιρέτως πολλὰ τερατώδη θαυμάσια ποιῶν, ὡς εἰ μὴ ἤδειμεν, ὅτι μαγείᾳ ταῦτα ποιεῖ, ἠπατήθημεν ἄν καὶ αὐτοὶ*) geſchildert, und ſeine falſchen dämoniſchen Wunder und Gaukelkünſte (*λέγω δὲ τὸ ἀνθρίαντας αὐτὸν ποιεῖν περιπατεῖν, καὶ τὸ ἐπ' ἀνθράκων αὐτὸν πεπυρωμένων κυλίεσθαι, καὶ δράκοντα γίνεσθαι, εἰς αἶγα μεταμορφωθῆναι, εἰς ἄέρα πτῆναι, καὶ ὅσα τοιαῦτά τινα, εἰς ἴαπιν ἀνθρώπων μὴ γινόμενα, πρὸς ἀπατᾶν φύσιν ἔχει πολλὴν* c. 56. als Wunder dieſer Art haben wir uns auch die des Jannes und Jambres zu denken) von den wahren göttlichen unterſchieden werden.

hiſtoriſche, ſondern bloß fingirte Perſonen ſind! Ich will hier alle jene von Schleiermacher a. a. O. S. 105—115. in Betreff dieſer Namen und Perſonen auseinandergeſezten „Wunderlichkeiten“ nicht wiederholen, der Hauptpunkt, welchen ich hier hervorzuheben habe, liegt nur in der Sache ſelbſt. Als verderbliche, von der Wahrheit abgefallene Irrlehrer, deren Lehre wie ein freſſender Krebs um ſich greife, werden Hymenäus und Philetus 2 Tim. 2, 17. deßwegen genannt, weil ſie behauptet haben ſollen, die Auferſtehung ſey bereits geſchehen. Schon der ausdrückliche Beiſaz, daß ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει (man bemerke auch hier wieder das eigene, die Gegenwart abſichtlich als Zukunft darſtellende, futurum) weist auf eine weitverbreitete Irrlehre hin. Von einer ſolchen aber müßte, wenn ſie wirklich ſchon zur Zeit des Apoſtels ſich gezeigt hätte, doch irgend eine weitere Spur auf uns gekommen ſeyn. Welche andere kann demnach, zumal da der Verfaſſer ſelbſt uns unſere Blicke in die Zukunft richten heißt, hier gemeint ſeyn, als die in ſo vielen Secten um ſich greifende Gnoſis? Auf dieſe paßt ja vollkommen alles, was hier geſagt wird, und wie es uns nur befremden und irre machen müßte, wenn gerade diejenige Irrlehre, durch die ſich die Gnoſtiker ſo auffallend von den katholiſchen Chriſten unterſchieden und ſo großen Anſtoß erregten, mit völligem Stillſchweigen übergangen wäre, ſo muß es um ſo mehr zur Beſtätigung der aufgeſtellten Anſicht dienen, auch dieſen characteriſtiſchen Zug in der Reihe der übrigen Merkmale zu finden. Die Auferſtehung des Körpers wurde, wie überhaupt von den Gnoſtikern, ſo insbeſondere von den Marcioniten geläugnet. Nach Irenäus Adv. haer. I. 27, 3. lehrte Marcion, salutem solum animarum esse futuram earum, quae ejus doctrinam didicissent, corpus autem videlicet, quoniam a terra sit sumtum, impossibile esse participare salutem. Ebenſo ſagt Tertullian von Marcion Adv. Marc. V, 10. er ſey in totum carnis resurrectionem non admittens, et soli animae salutem repromittens. Noch näher kommt unſerer Stelle der Ausdruck des Epiphanius Haer. XLII, 2.: Τὴν τῆς σαρκὸς ἀθετεῖ ἀνάστασιν, καθάπερ πολλαὶ τῶν αἱρέσεων, ψυχῆς δὲ ἀνάστασιν εἶναι λέγει καὶ ζωὴν καὶ σωτηρίαν μόνης. — 4.: Ἀνάστασιν δὲ, ὡς εἶπον, ἴστος λέγει

οὐχὶ σωμάτων ἀλλὰ ψυχῶν, καὶ σωτηρίαν ταύταις ὁρίζεται, οὐχὶ τοῖς σώμασι. Marcion wollte alſo die Auferſtehung nicht ſchlechthin läugnen, ſondern nur ſtatt auf den Körper, auf die Seele bezogen wiſſen, wie dieß auch die Meinung des Hymenäus und Philetus geweſen ſeyn muß, wenn ſie behaupteten τὴν ἀνάστασιν ἤδη γεγονέναι. Iſt es nämlich die Seele, die auferſteht, ſo wird ihr die Auferſtehung durch nichts anderes zu Theil, als durch die Erkenntniß der Wahrheit, der Gnoſis, in welche die Gnoſtiker überhaupt das ganze Werk der Erlöſung ſezten. * Mit der Erkenntniß der Wahrheit nimmt daher auch die Auferſtehung ihren Anfang, und der Unterſchied der kirchlichen und gnoſtiſchen Lehre von der Auferſtehung konnte daher mit Recht ſo beſtimmt werden, wie wir ihn in unſerer Stelle ausgedrückt finden, daß die kirchliche Lehre die Auferſtehung in die Zukunft ſezt, die gnoſtiſche aber in die Gegenwart, oder auch als etwas ſchon Geſchehenes, vermöge des geiſtigen Princips des Menſchen in der Seele ſchon jezt Begonnenes und ſtets Fortgehendes betrachtet, als etwas für den Geiſt Immanentes, zum Weſen des Geiſtes Gehörendes.

* Man vgl. meine Schrift: die chriſtliche Gnoſis S. 159. ff.

Zweiter Abſchnitt.

Einige andere ſpecielle, auf eine ſpätere Zeit hinweiſende Züge.

Einige andere Züge, welche, wenn auch nicht gerade vorzugsweiſe auf die Gnoſtiker, doch in jedem Falle auf Erſcheinungen derſelben Zeit zu beziehen ſind, mögen ſich hier zunächſt anſchließen. Ich meine die Erinnerungen, welche im erſten dieſer Briefe theils über das weibliche Geſchlecht überhaupt, theils insbeſondere über die Wittwen gegeben werden. Der Verfaſſer dieſes Briefs bemerkt 2, 11. in Betreff der Frauen, es komme ihnen nicht zu, zu lehren, ſondern nur zuzuhören in aller Unterwürfigkeit. Dieſelben Erinnerungen, die wir hier V. 9—11. finden, hatte zwar auch ſchon der Apoſtel Paulus 1 Kor. 11, 5. ff. 14, 34. ff. aus Veranlaſſung beſonderer, in der korinthiſchen Gemeinde ſtattfindender Verhältniſſe gegeben; ſollte aber der Apoſtel, wenn er wirklich der Verfaſſer des erſten Briefs an den Timotheus iſt, in dieſem ſpätern Briefe nur die ſchon früher gegebenen Erinnerungen wiederholt haben, ohne irgend eine Andeutung einer ihn dazu aufs neue beſtimmenden beſondern Veranlaſſung? Da wir ſchon Urſache haben, den apoſtoliſchen Urſprung dieſes Briefs ſehr in Zweifel zu ziehen, ſo werden wir, je beſtimmter wir bei einem ſpäter lebenden Verfaſſer eine ihm hiezu nahe liegende Veranlaſſung nachzuweiſen im Stande ſind, auch in dieſen Erinnerungen nur eine Beſtätigung der Vorausſezung finden, der erſte Brief an den Timotheus gehöre nicht in die apoſtoliſche, ſondern in eine ſpätere Zeit. Eine ſolche Veranlaſſung wurde aber einem ſpäter lebenden Schriftſteller gleichfalls beſonders

durch Marcion und deſſen Anhänger gegeben. Marcion ſcheint nämlich, einigen Andeutungen zufolge, die wir bei den kirchlichen Schriftſtellern hierüber finden, zwiſchen dem männlichen und weiblichen Geſchlecht in religiös-kirchlicher Hinſicht keinen Unterſchied gemacht zu haben. Tertullian ſagt ausdrücklich De praescr. haer. c. 41.: Ipsae mulieres haereticae quam procaces! *quae audeant docere*, contendere (die in unſern Briefen wiederholt gerügte Streit- und Diſputirſucht, an welcher alſo ſogar marcionitiſche Frauen Theil nahmen), exorcismos agere, curationes repromittere, fortasse an et tingere? Nach dem Zuſammenhang der Stelle muß dieß hauptſächlich auf die Marcioniten gehen. Tertullian will hier eine Beſchreibung der conversatio haeretica, des kirchlichen Lebens der Häretiker geben, und zeigen, quam futilis, quam terrena, quam humana sit, sine gravitate sine auctoritate, sine disciplina, ut fidei suae congruens. In primis, fährt er fort, quis catechumenus, quis fidelis, incertum est: pariter adeunt, pariter orant: etiam ethnici, si supervenerint, *sanctum canibus et porcis margaritas*, licet non veras, jactabunt. Simplicitatem volunt esse prostrationem disciplinae, cujus penes nos curam lenocinium vocant: pacem quoque passim cum omnibus miscent. Nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirent. Omnes scientiam pollicentur. Ante sint perfecti catechumeni, quam edocti. Ipsae enim mulieres etc. Vergleichen wir hiemit, was Hieronymus in ſeinem Commentar über den Brief an die Galater zu der Stelle 6, 6. bemerkt, ſo iſt klar, daß Tertullian ſeine Beſchreibung der conversatio haeretica von der Secte der Marcioniten genommen hat. Jene Stelle nämlich erklärte Marcion, wie Hieronymus bemerkt, ſo: ut putaret fideles et catechumenos simul orare debere (alſo daſſelbe pariter adire, pariter orare, welches Tertullian ganz beſonders hervorhebt), et magistrum communicare in oratione discipulis, illo vel maxime elatus, quod sequatur: *in omnibus bonis* (ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς Gal. 6, 6.). Was Tertullian in der obigen Stelle in Betreff der Taufe nur fragweiſe hinzuſezt, findet ſich bei Epiphanius Haer. XLII, 4. als beſtimmte Angabe:

δίδωσι καὶ ἐπιτροπὴν γυναιξὶ, βάπτισμα διδόναι· παρ αὐτοῖς γὰρ πάντα χλεύης ἔμπλεα καὶ ὄδιν ἕτερον, ὅπότε καὶ τὰ μυστήρια ἐνώπιον κατηχουμένων ἐπιτελεῖν τολμῶσιν. Bestätigt wird dieſe Angabe durch das kürzlich von Dr. L. F. Neumann in Illgen's Zeitſch. für hiſt. Theol. IV, 1. S. 71. ff. aus dem Werke des armeniſchen Biſchofs Esnig (in der zweiten Hälfte des fünften Jahrh.) Zerſtörung der Kezer mitgetheilte Fragment, nach welchem Esnig ſeine Widerlegung der Säze Marcions mit den Worten ſchloß: „Er ging ſo weit, daß er ſelbſt den Frauen anempfahl zu taufen, was keiner der frühern Irrlehrer zu thun wagte. Keiner von ihnen ließ nemlich zwei oder drei Mal taufen und keiner ließ die Frauen zum Prieſterthum gelangen.“ Da Marcion nach Hieronymus ſich für ſeine Verwerfung des gewöhnlich zwiſchen Katechumenen und Gläubigen gemachten Unterſchieds auf den Brief an die Galater berief, ſo könnte er durch eben dieſen Brief (wie namentlich die Stelle 6, 13.) veranlaßt worden ſeyn, die Gleichſtellung des weiblichen Geſchlechts mit dem männlichen für die dem Evangelium angemeſſene Ordnung zu erklären. Wir ſind ſomit hinlänglich berechtigt, das in unſerm Brief gegebene Gebot, daß Frauen nicht lehren, ſondern nur lernen ſollen, als Gegenſaz gegen die Marcioniten zu nehmen; was aber im unmittelbar Folgenden über das Verhältniß von Mann und Weib geſagt wird, ſcheint mir (obgleich das σώζεσθαι διὰ τῆς τεκνογονίας auf die von Marcion empfohlene παρθενία Epiph. Haer. XLII, 3. bezogen werden könnte), vielmehr auf eine andere und zwar antimarcionitiſche Anſicht jener Zeit vom weiblichen Geſchlecht hinzuweiſen. Es iſt auffallend, wie V. 13 u. 14. das Weib nicht bloß dem Mann untergeordnet, ſondern geradezu als das Princip der Verführung und der Sünde betrachtet wird. Die gewöhnliche Aushülfe, zu ἐξ ἠπατήθη zu ſuppliren πρῶτος, iſt ſehr willkührlich, und man muß wohl zugeben, daß der Verfaſſer, indem er das ἀπατηθῆναι bei Adam für kein wirkliches ἐπατηθῆναι gehalten wiſſen will, eben damit die erſte Sünde von Adam völlig auf die Eva zurückſchiebt, und das Princip der Sünde eigentlich nur in das Weib ſezt. Ebenſo auffallend iſt, daß nach V. 15. das Heil des Weibes vom Kinderzeugen abhängen ſoll. Auf dieſelbe Beſtimmung des Weibes, auf

das γαμεῖν, τεκνογονεῖν, τεκνοτροφεῖν bringt der Verfaſſer wiederholt 5, 10. 14. Das Weib ſoll alſo in die Ehe treten, aber doch ſoll es immer nur Eine Ehe ſeyn, und nach dem Tode des Mannes eine zweite Ehe nicht geſchloſſen werden (ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή V. 9). Um dem hiſtoriſchen Zuſammenhang der hier zu Grunde liegenden Anſicht vom weiblichen Geſchlecht etwas genauer auf die Spur zu kommen, müſſen wir hier ſogleich die Erklärungen des Verfaſſers über die Wittwen K. 5. hinzunehmen. So bündig ſchon Schleiermacher a. a. O. S. 209 — 219. nachgewieſen hat, daß die hier beſchriebene Einrichtung in Anſehung der Wittwen, wie ſie V. 9. ſchlechtweg durch den Ausdruck καταλέγεσθαι bezeichnet wird, ganz ſo ſchon in der apoſtoliſchen Zeit zu denken, die größte Unglaublichkeit hat, daß ſie vielmehr zu den entſcheidendſten Spuren einer ſpätern Abfaſſungszeit dieſes Briefs gehört, ſo ſcheint mir doch auch Schleiermacher manches, was die Unächtheit noch klarer ins Licht ſezt, hier gerade überſehen und nicht richtig aufgefaßt zu haben. Es fragt ſich hier vor allem, wer ſind die ὄντως χῆραι V. 3. die νεώτεραι χῆραι V. 11. und die νεώτεραι V. 14.? Schleiermacher verſteht unter den ὄντως χῆραι V. 3. im Gegenſaz gegen die χήρα σπαταλῶσα V. 7. ſolche, die rechte Wittwen ſind der Geſinnung nach, V. 16. aber, wie es hier der Zuſammenhang eben ſo offenbar erfordere, die von aller Hülfe entblößten. Die Interpreten nehmen die leztere Erklärung auch in der erſtern Stelle an, wo, wie z. B. Wegſcheider in ſeiner Ueberſ. u. Erkl. des erſten Briefs an den Tim. (Gött. 1810) zu dieſer Stelle bemerkt, die Schleiermacher'ſche Erklärung höchſt erkünſtelt und dem natürlichen Zuſammenhang völlig zuwider ſeyn ſoll. Man kann dieß zugeben, muß dann aber auch von der gewöhnlichen Erklärung mit demſelben Rechte behaupten, daß ſie in den Zuſammenhang eben ſo wenig paſſe. Denn wie kann hier von völlig verlaſſenen und hülfsbedürftigen Wittwen die Rede ſeyn, wenn doch zugleich von τέκνα ἢ ἔκγονα die Rede iſt, von welchen vorausgeſezt wird, daß ſie, wenn ſie nur wollen, im Stande ſind, ἀμοιβὰς ἀποδιδόναι τοῖς προγόνοις? Eine andere Schwierigkeit, die von den Interpreten ganz überſehen wird, und auch von Schleiermacher nicht berührt worden iſt, liegt im Folgenden. Sind die

νεώτεραι χῆραι, V. 11. wie nicht zu zweifeln iſt, dieſelben, die V. 14. ſchlechthin νεώτεραι genannt werden, ſo verlangt der Verfaſſer des Briefs von den jüngern Wittwen, daß ſie heirathen und Kinder gebären, alſo, da ſie ſchon früher in der Ehe gelebt haben, eine zweite eheliche Verbindung eingehen ſollen. Wie ſtimmt aber dieß mit dem Vorhergehenden zuſammen, mit V. 9, wo unter den Bedingungen, unter welchen Wittwen in das Verzeichniß derer, die von der Gemeinde unterhalten werden, ſollen aufgenommen werden können, ausdrücklich auch dieſe hervorgehoben wird, eine ſolche Wittwe müße ἑνὸς ἀνδρὸς γυνὴ ſeyn? Es iſt dieß ohne allen Zweifel in demſelben Sinn von der Monogamie im Gegenſaz gegen eine zweite Ehe zu verſtehen, wie 3, 2. u. Tit. 1. 6. dem ἐπίσκοπος zur Pflicht gemacht wird, daß er ſey μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ. Eine zweite eheliche Verbindung ſollte nicht geſchloſſen werden. Wenn nun auch dieſe Forderung nicht allgemein, ſondern nur an ſolche Perſonen gemacht wurde, die einen öffentlichen kirchlichen Charakter hatten, zu welchen jene Wittwen V. 9. eben ſo gerechnet werden konnten, wie die ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι und διάκονοι (wie ſie ja auch gewöhnlich als Diakoniſſinnen genommen werden), ſo konnte doch gewiß den jüngern Wittwen nicht wohl etwas zur Pflicht gemacht werden, was ihnen die Möglichkeit, nicht ebenfalls in die Claſſe jener Wittwen aufgenommen zu werden, geradezu entziehen mußte. Wurde einmal die Monogamie in dem angegebenen Sinne ſchon damals nach der herrſchenden Anſicht als ein Vorzug betrachtet, ſo konnte ſie zwar der eigenen Wahl eines Jeden freigeſtellt, keineswegs aber eine Verpflichtung gegeben werden, die mit der Meinung, die man von der Monogamie hatte, in Widerſtreit kommen mußte. Dieſe Schwierigkeiten ließen ſich nur dadurch heben, daß wir das Wort χήρα in einer Bedeutung nehmen, die es zwar allerdings in den pauliniſchen Briefen nicht hat, aber um ſo mehr in jener ſpätern Zeit, in welche uns ſo viele Merkmale dieſer Briefe hinweiſen. Mit dem Ausdruck χήρα bezeichnete man im kirchlichen Sprachgebrauch des zweiten Jahrhunderts diejenigen weiblichen Perſonen, die ſich der aſcetiſchen Lebensweiſe widmeten und in dieſer Eigenſchaft gewiſſermaßen einen eigenen, an den Stand der ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι und διάκονοι

zunächſt ſich anſchließenden, kirchlichen Stand bildeten, weßwegen ihnen auch der Name Diakoniſſinnen gegeben wurde. Wenn ſie auch in der Regel wirkliche Wittwen ſeyn mochten, ſo hatten ſie doch den Namen χῆραι nicht ſowohl von ihrem Wittwenſtand, als vielmehr von ihrer Lebensweiſe, als kirchliche Perſonen, die ein dem Herrn geweihtes, freigewähltes, eheloſes Leben führten. Es läßt ſich dieß wenigſtens mit großer Wahrſcheinlichkeit annehmen. Tertullian ſagt De velandis virg. c. 9.: plane scio alicubi virginem in viduatu ab annis nondum viginti collocatam. Tertullian führt dieß allerdings als eine Irregularität an, wie aus dem Folgenden erhellt: Cui si quid refrigerii debuerat episcopus, aliter utique salvo respectu disciplinae praestare potuisset, ne tale nunc miraculum, ne dixerim, monstrum in ecclesia denotaretur, virgo vidua, hoc quidem portentosior, quod nec qua vidua caput texit, utrumque se negans, et virginem, quae vidua deputaretur, et viduam, quae virgo dicatur. Sed et ea auctoritate illic sedet contecta, qua et virgo, ad quam sedem praeter annos sexaginta non tantum univirae, id est nuptae, aliquando eliguntur, sed et matres et quidem educatrices filiorum, scilicet, ut experimentis omnium affectuum structae et facile norint caeteras et consilio et solatio juvare, et ut nihilominus ea decucurrerint, per quae femina probari potest. Adeo nihil virgini ad honorem de loco permissum est. Allein abgeſehen davon, daß der hier erwähnte Fall wohl ſchwerlich der einzige dieſer Art war, und die Verwunderung Tertullians wohl mehr nur darin ihren Grund hatte, daß die Aufnahme ſolcher virgines, zumal ſo junger, in der afrikaniſchen Kirche nicht ebenſo Sitte war, wie anderswo, namentlich in der römiſchen Kirche, welche Tertullian wahrſcheinlich hier meinte, da er als Montaniſt auch ſonſt dieſer Kirche nicht ſehr hold iſt; abgeſehen hievon, hätte doch ſelbſt jener Fall gar nicht vorkommen können, wenn man unter jenen viduae ſchlechthin nur eigentliche Wittwen verſtanden hätte. Eben dieſe Wittwen kommen wenigſtens auch wieder als Jungfrauen vor, ſo daß es ſcheint, ſie ſeyen nicht ſowohl wirkliche Wittwen geweſen, als vielmehr nur ſo genannt worden, wie wir aus dem Briefe des Ignatius an die Smyrnäer

ſehen, in welchem Ignatius c. 13. τὰς οἴκους τῶν ἀδελφῶν σὺν γυναιξὶ καὶ τέκνοις, καὶ τὰς παρθένους, τὰς λεγομένας χήρας, grüßt. Dieß ſezt in jedem Falle voraus, daß in der Claſſe dieſer χῆραι auch wirkliche Jungfrauen waren. Wir müſſen daher wohl annehmen, daß dieſe χῆραι allerdings urſprünglich wirkliche Wittwen waren, weßwegen dieſer Name auch in der Folge noch blieb, als er nicht mehr vollkommen in ſeiner eigentlichen Bedeutung genommen werden konnte, daß es aber ſchon früher gewöhnlich wurde (wenigſtens in manchen Gemeinden) auch Jungfrauen, wenigſtens ältere, in dieſe Claſſe kirchlicher Perſonen aufzunehmen, ſo daß ſie nun ohne Rückſicht darauf, ob ſie wirkliche Wittwen waren, mit dem Namen χῆραι in dem oben angegebenen Sinne bezeichnet wurden. Nur unter dieſer Vorausſezung ſcheint mir der ganze von den Wittwen handelnde Abſchnitt unſers Briefs befriedigender, als bisher geſchehen iſt, erklärt werden zu können. Unter den ὄντως χῆραι verſtehe ich wirkliche Wittwen zum Unterſchied von ſolchen, die, ohne wirkliche Wittwen zu ſeyn, gleichwohl eben dieſen Namen χῆραι führen konnten. Die ὄντως χῆραι ſind nun wieder entweder ſolche, welche Kinder und Nachkommen haben, oder ganz allein ſtehen (die ὄντως χήρα καὶ μεμονωμένη V. 5. wird unterſchieden von derjenigen, welche τέκνα ἢ ἔκγονα ἔχει V. 4). Da nun hier überhaupt davon die Rede iſt, daß die Wittwen in Ehren zu halten ſind (V. 3.), ſo wird vor allem den Kindern und Nachkommen der Wittwen eingeſchärft, es an nichts fehlen zu laſſen, was die Pflicht der Pietät gebietet (V. 4.). Was aber diejenigen Wittwen betrifft, die ohne Kinder und Nachkommen ſind, ſo verdienen auch ſie nicht minder als noch immer in der Gemeinde fortlebende und an dem religiöſen Leben der Gemeinde theilnehmende Glieder geachtet zu werden, da ſie ja auf Gott vertrauen und dem Gebet und der Fürbitte ſich Tag und Nacht widmen. Nur wenn eine Wittwe ein üppiges Leben führt, iſt ſie, obgleich noch lebend, als ein der Gemeinde abgeſtorbenes Glied zu betrachten und deßwegen auch keiner Achtung und Berückſichtigung werth, und wenn eine ſolche Wittwe in Folge ihrer Lebensweiſe auch für ihre Angehörigen und Verwandten nicht ſorgt, ſo iſt ſie als eine vom Chriſtenthum Abgefallene anzuſehen (offenbar hängt

V. 8. mit V. 6. 7. ſo zuſammen). Nun iſt V. 9. von einer beſondern Claſſe dieſer ὄντως χῆραι die Rede, nemlich von denjenigen, welche unter den hier angegebenen Bedingungen gewiſſermaßen als kirchliche Perſonen von der Gemeinde unterhalten wurden. Auch ſie gehörten zu den ὄντως χῆραι, da ja nach der hier gegebenen Vorſchrift nur wirkliche Wittwen in dieſe Claſſe aufgenommen werden ſollten, deſſenungeachtet unterſcheiden ſich dieſe Wittwen V. 9. 10. von den zuvor genannten auf doppelte Weiſe: 1) ſofern nicht alle ὄντως χῆραι in die Claſſe dieſer Wittwen aufgenommen wurden, weßwegen die aufgenommenen nicht als ſolche, ſondern nur ſofern ſie wirklich Wittwen waren, hier zu den ὄντως χῆραι gerechnet werden können, 2) ſofern zu den Wittwen, von welchen V. 9. die Rede iſt, möglicher Weiſe auch ſolche gehören konnten, die nicht wirklich Wittwen waren, woher es denn kam, daß der Name χῆραι die obige kirchliche Bedeutung erhielt, ſo daß die Wittwen, die in die V. 9. 10. beſchriebene Claſſe gehörten, χῆραι nicht ſowohl wegen ihres Wittwenſtandes, als vielmehr wegen ihres kirchlichen Verhältniſſes genannt wurden. Hieraus iſt nun klar, daß der Verfaſſer des Briefs, wenn er V. 9. ff. von χήρα oder χῆραι ſchlechthin ſpricht, eben dieſe χήρας dadurch als Wittwen im kirchlichen Sinne von denjenigen unterſcheiden will, die er zuvor zur Bezeichnung dieſes Unterſchieds ὄντως χήρας Wittwen im eigentlichen Sinne genannt hat. Die νεώτεραι χῆραι aber V. 11. ff. ſind Wittwen nur im kirchlichen Sinne, ſie theilen zwar mit den χῆραι V. 9. den Namen χῆραι, unterſcheiden ſich aber von ihnen dadurch, daß ſie keine ὄντως χῆραι ſind, ſondern Jungfrauen, weßwegen ſie V. 14. geradezu νεώτεραι genannt werden. In Beziehung auf dieſe ſpricht ſich der Verfaſſer des Briefs dahin aus, daß ſie ihren weiblichen Beruf als Ehe- und Hausfrauen erfüllen ſollen. * Würden auch ſolche ſchon

* Es iſt hier nicht zu überſehen, daß V. 11. 14. ſchlechthin von dem γαμεῖν, τεκνογονεῖν, οἰκοδεσποτεῖν die Rede iſt, ſchon deßwegen ſind wir nicht berechtigt, an eine zweite Ehe zu denken, welche, wenn ſie hier wirklich gemeint wäre, nicht bloß auf dieſe Weiſe bezeichnet ſeyn könnte.

in die Classe jener χῆραι aufgenommen, so sey zu befürchten, daß ihnen doch nachher die Lust zum Heirathen komme, und sie ihrem Gelübde (der πρώτη πίστις V. 11.) untreu werden. Auch fehle gar zu oft diesem Alter der für einen solchen Stand erforderliche Ernst. Durch Aergernisse, die auf diese Weise gegeben werden, komme der gute Name der Gemeinde in Gefahr. Nach V. 15. hatte der Verfasser hier Fälle vor Augen, in welchen man diese Erfahrung gemacht hatte, worüber man sich nicht wundern kann, wenn man den von Tertullian in der obigen Stelle erwähnten Fall hiemit in Verbindung bringt. Wenn jedoch (in diesem Zusammenhang schließt sich unstreitig, was V. 16. noch gesagt wird, an das vorhergehende an) in einer christlichen Familie * solche Jungfrauen sind, welche ein asketisches Leben, wie jene χῆραι V. 9., führen wollen, so sollen sie sich damit begnügen, im Kreise ihrer Familie so zu leben, und sie sollen in keinem Falle der Gemeinde zur Last fallen (in die Classe der χῆραι V. 9. aufgenommen werden), damit sie nicht wirklichen Wittwen, die auf die Aufnahme in die Classe der χῆραι V. 9. und eben damit auch auf die Unterstüzung der Gemeinde Anspruch machen, im Wege stehen. Der Verfasser dringt somit sehr nachdrücklich darauf, daß diejenigen Stellen, die für die χῆραι als kirchliche Personen bestimmt waren, ihrer ursprünglichen Bestimmung zufolge, nur eigentlichen Wittwen vorbehalten bleiben, die Aufnahme von Jungfrauen aber, die damals wenigstens nicht ganz ungewöhnlich gewesen seyn muß, nicht weiter gestattet werde.

Nachdem wir durch diese Entwicklung, wie ich hoffe, über den wahren Sinn unsers Abschnitts ins Reine gekommen sind, wird vorerst um so weniger darüber noch ein Zweifel statt finden können, daß das kirchliche Institut der χῆραι, wie wir es hier beschrieben

---

* Der Ausdruck εἴ τις πιστὸς ἢ πιστὴ scheint den Fall zu sezen, daß auch eine πιστὴ für sich eine solche χήρα haben kann. Dann wäre diese πιστή, diese christliche Frau, selbst eine Wittwe und es wäre nicht einzusehen, wie in Beziehung auf sie von einem ἔχειν χήρας die Rede seyn könnte, wenn diese χῆραι nicht Wittwen im uneigentlichen Sinne sind.

finden, unmöglich in die apostolische Zeit, sondern vielmehr nur in eine weit spätere gesezt werden könne. Von den Schriftstellern des zweiten Jahrhunderts werden die Wittwen auf dieselbe Weise ausgezeichnet und mit den höhern kirchlichen Personen zusammengestellt. In den pseudoclementinischen Homilien z. B. ermahnt Petrus, als er den Zacchäus zum Bischof von Cäsarea Stratonis ordinirte, die dortige Gemeinde, Hom. III, 71: ἀκολούθως ἓν τιμᾶτε πρεσβυτέρους, κατηχητὰς, διακόνους χρησίμους, χήρας εὐ. βεβιωκυίας, ὀρφανὸς· ὡς ἐκλεησίας τέκνα. Die Einsezung eines solchen Wittwenstandes gehörte zur ordentlichen kirchlichen Einrichtung einer Gemeinde, wie wir aus denselben Homilien sehen, Hom. XI, 36., wo von Petrus gesagt wird, er habe zu Tripolis in Phönicien einen Bischof ernannt, hierauf zwölf Presbyter und Diacone aufgestellt, und dann auch wegen der Wittwen die nöthigen Anordnungen getroffen (τὰ χηρικὰ συστησάμενος). In derselben Ordnung werden die Wittwen bei Tertullian mehreremal aufgeführt, wie namentlich De monog. c. 11.: qualis es id matrimonium postulans, quod eis, a quibus postulas, non licet habere, ab episcopo monogamo, a presbyteris et diaconis ejusdem sacramenti, a viduis, quarum sectam in te recusasti? De praescr. haeret. c. 3.: quid ergo, si episcopus, si diaconus, si vidua, si virgo, si doctor, si etiam martyr lapsus a regula fuerit, ideo haereses veritatem videbuntur obtinere? Dieselbe Stellung haben die Wittwen auch in unserm Briefe, da c. 3. 4. hauptsächlich von den Pflichten und dem Beruf der Bischöfe und Diacone und c. 5 von den Presbytern die Rede ist, mit welchen die Wittwen als πρεσβύτεραι zusammengestellt werden. Was mir jedoch in diesem Abschnitt, um auf die schon oben gemachte Bemerkung wieder zurückzukommen, noch besonders beachtenswerth zu seyn scheint, ist die dringende Aufforderung zum ehelichen Leben, die den jüngern des weiblichen Geschlechts gegeben wird. Der gebieterische Ton, in welchem sich der Verfasser des Briefs hierüber vernehmen läßt (βούλομαι ἓν νεωτέρας γαμεῖν V. 14), muß um so mehr auffallen, da diese Aufforderung mit den überwiegend abmahnenden Erinnerungen des Apostels in seinem ersten Briefe an die Korinthier (7, 7. ff. 32. ff.) so wenig harmonirt. Auch hatte man ja in der

Zeit, in welche die Abfassung des Briefs nach dem Bisherigen gesezt werden muß, von dem ehelosen Leben bereits eine Meinung, mit welcher sich eine so bestimmt ausgesprochene Mißbilligung desselben kaum mehr vertragen konnte. Was Neander Gesch. der Pfl. u. Leit. der chr. Kirche durch die Ap. I. S. 403 bemerkt, als der Apostel an die Korinther schrieb, habe er den Gegensaz gegen solche zum Augenmerk gehabt, welche von dem gewöhnlichen jüdischen Standpunkt aus das eheloſe Leben durchaus verwarfen, * hier rede er gegen solche, welche die Ehe herabsezten, oder gar so weit gingen, sie als unchristlich ganz zu verdammen, scheint mir die Sache nicht zu erklären, da wir gerade, wenn wir die Identität der Person des Verfassers voraussezen, um so mehr auch erwarten müssen, der Apostel werde über das Verhältniß seiner frühern Erklärung zu der spätern einen berichtigenden, möglichen Mißverständnissen vorbeugenden, Wink gegeben haben. Berücksichtigte er das einemal nur diesen, das andermal nur einen andern gleich einseitigen Gegensaz, so mußten seine Erklärungen selbst eine seiner apostolischen Lehrweisheit nicht sehr angemessene Einseitigkeit erhalten. Mag man daher immerhin zur Ausgleichung der beiden Briefe noch so viel Schönes und Scharfsinniges zu sagen wissen, die gegebene Ausgleichung selbst erscheint doch keineswegs als eine sehr natürliche. Aber es scheinen ja nicht einmal die sonst in diesen Briefen bestrittenen Irrlehren die Veranlassung zu dieser Empfehlung des ehelichen Lebens gegeben zu haben, sondern der Verfasser motivirt sie vielmehr durch die Fehler, die er am weiblichen Geschlecht rügt (V. 11. 13.). Er scheint das eheliche Leben als das Mittel zu betrachten, um den so leicht von dem rechten Wege abschweifenden jugendlichen Sinn in den Schranken der Zucht und Ordnung zu halten. Sehen wir uns nun nach einem historischen Anknüpfungspunkt für diese den Verfasser leitende

* Ich kann zwar diese Voraussezung auch nicht zugeben und glaube mir die Veranlassung, aus welcher der Apostel 1 Cor. 7 seine Erinnerungen über das eheliche und eheloſe Leben gibt, anders denken zu müssen; es hat dieß jedoch für die gegenwärtige Untersuchung kein wesentliches Moment.

Ansicht um, so weist uns das Einzige, was sich uns hier darbietet, in dieselbe Zeit, an welche wir hier immer wieder erinnert werden. Nur bei dem Verfasser der pseudoclementinischen Homilien begegnet uns im Ganzen dieselbe Ansicht vom weiblichen Geschlecht und von der Ehe. Ungefähr eben so, wie wir dieß schon von dem Verfasser unsers Briefs bemerklich gemacht haben, sezt auch dieser Schriftsteller das Princip des Bösen in das Weib. Der Mann ist, wird Hom. III, 27 gesagt, ganz Wahrheit, das Weib ganz Irrthum (ἡ θήλεια ὅλως πλάνη), und wer von Mann und Weib abstammt, hat sowohl an der Lüge als an der Wahrheit Theil (ἃ μὲν ψεύδεται, ἃ δὲ ἀληθεύει). Denn das Weib verführt, indem sie durch die kurze Lust den Verstand seiner Stärke beraubt, die meisten zur Unzucht, und beraubt sie so des künftigen schönen Bräutigams; denn eine Braut ist jeder Mensch, wenn er des wahren Propheten helles Wahrheitswort als Samen in sich aufnimmt, und in seinem Geiste dadurch erleuchtet wird. Darauf bezieht sich die c. 67 den Presbytern gegebene Vorschrift, nicht bloß den Jüngern, sondern auch bei den im Alter schon Vorgerückteren die Ehe zu beschleunigen, damit nicht die stets rege Begierde durch Unzucht und Ehebruch der Gemeinde Verderben bringe, denn mehr als jede Sünde sey die Gottlosigkeit der Unzucht (ἡ τῆς μοιχείας ἀσέβεια) Gott verhaßt.* Zur Wirksamkeit des Propheten der Wahrheit, wie sie c. 26 beschrieben wird, gehört auch dieß, daß er das eheliche Leben zum Gesez macht, die Enthaltsamkeit

* Dieselbe Vorschrift wird auch in den diesen Homilien voranstehenden Briefe des Clemens an Jacobus den Presbytern eingeschärft c. 7: πρὸ πάντων τὰς νέας πρὸς γάμον ζευγνύτωσαν ἐν τάχει, προλαμβάνοντες τῆς νεαζούσης ἐπιθυμίας τὰ παιδεύματα (vgl. 2 Tim. 2, 22 τὰς δὲ νεωτερικὰς ἐπιθυμίας φεῦγε), ἀλλὰ μηδὲ τῶν ἤδη γερόντων περὶ γάμου ἀμελήτωσαν· ἐνίοις γὰρ καὶ γηράσασιν ἀλκαία ἔνεστιν ἐπιθυμία. Ἵνα ἂν μὴ ἡ πορνεία νομὴν λαβοῦσα καθ' ὑμῶν (vgl. 2 Tim. 2, 17 ὁ λόγος αὐτῶν ὡς γάγγραινα νομὴν ἕξει), εἰς ὑμᾶς τὸν αὐτὸν ἐμβάλλῃ λοιμὸν, προασφαλίζεσθε, καὶ ἐρευνᾶτε μή πως τὸ τῆς μοιχείας λανθανόντως ἐν ὑμῖν ἀναφθῇ πῦρ· πολὺ γὰρ δεινὸν ἡ μοιχεία. Man vgl. über den weitern Zusammenhang dieser Vorstellungen meine Schrift: Die christliche Gnosis S. 541 ff. 574 ff. 400.

zuläßt (γάμον νομιτέον, ἐγκράτειαν συγχωρεῖ), und alle zur Keuſchheit führt. Iſt die Ehe das ſicherſte Verwahrungsmittel gegen die ſo ſchwere Sünde der Unzucht und des Ehebruchs *, ſo dient ſie ſchon deßwegen auch dazu, zur Seligkeit zu führen, und es iſt daher wohl nicht unwahrſcheinlich, daß der Verfaſſer auch bei dem σώζεσθαι διὰ τῆς τεκνογονίας, das er 2, 15 dem unmittelbar vorher ſo ſchlimm prädicirten Weibe verheißt, ſich dieſen Zuſammenhang der Begriffe gedacht hat. Mit dem ganz eigenthümlichen Gepräge, das dieſe Anſicht in den Clementinen hat, tritt ſie allerdings hier nicht hervor, konnte ſie aber dieſes Gepräge hier nicht haben, wofern der Verfaſſer auf den Schein der Identität mit dem Apoſtel nicht ſelbſt verzichten wollte, ſo muß man geſtehen, daß er dieſe damals gangbare, ohne Zweifel nicht bloß dem Verfaſſer der Homilien eigene Anſicht, wenigſtens ſo weit es möglich war, ſich angeeignet hat. Dabei kommt noch beſonders in Betracht, wie dieſe Anſicht für beide Schriftſteller daſſelbe Zeitintereſſe haben mochte. Beide hatten ja dieſelbe antimarcionitiſche Tendenz. Da nun Marcion die Ehe

* Es iſt daher auch die eigenthümliche Bedeutung des 1 Tim. 5, 11 von den νεώτεραι gebrauchten Ausdrucks καταστρηνιᾶν nicht zu überſehen. Es liegt darin ganz der Begriff der von dem Verfaſſer der pſeudoclem. Homilien ſo ſtreng gerügten πορνεία, wie wir aus Apok. 18, 3. 9. ſehen, wo στρηνιᾶν mit πορνεύειν und στρῆνος mit πορνεία als gleichbedeutend zuſammengeſtellt iſt. Deßwegen ſagt der Ausdruck καταστρηνιᾶν τοῦ Χριστοῦ ganz daſſelbe mit dem obigen Satz des Verfaſſers der pſeudoclem. Homilien, daß die μοιχεία τοῦ μέλλοντος καλῆ στερίσκει νυμφίῳ. Ich nehme daher die Stelle ſo: denn wenn in ihnen die Luſt zur πορνεία entſteht, und ſie dadurch in ein feindliches Verhältniß zu Chriſtus treten, mit welchem ſie (dieß mag man allerdings mit Heydenreich hinzudenken), als ihrem himmliſchen Bräutigam, verbunden ſeyn ſollten, ſo wollen ſie heirathen. Dadurch aber, durch dieſe Heirathsluſt und dieſe Luſt zur πορνεία, werden ſie der früher übernommenen Verpflichtung (der πρώτη πίστις) untreu. Damit es alſo nicht ſo weit komme, ſollen ſie heirathen. Die Ehe iſt für die νεώτεραι das beſte Gegenmittel gegen ihre νεωτερικὰς ἐπιθυμίας (2 Tim. 2, 22), oder gegen ihren Trieb zur πορνεία, das ihrem Alter und Geſchlecht eigene στρηνιᾶν.

völlig verwarf, ſie ohne Zweifel geradezu als eine πορνεία bezeichnete, (nach einer bei den Gnoſtikern damals ſehr gewöhnlichen Anſicht Clem. von Alex. Strom. III, 6), ſo mußten die Vertheidiger der entgegengeſezten Anſicht von der Ehe, indem ſie dem Gegner darin nur Recht geben konnten, daß die πορνεία die verabſcheuungswürdigſte Sünde ſey, gleichwohl aber die Ehe nicht aus dieſem Geſichtspunkt betrachtet wiſſen wollten, eben dadurch ſich veranlaßt ſehen, ihre Anſicht von der Ehe von einer neuen Seite zu motiviren. So ergab ſich durch die Verwerfung des Einen und die Billigung des Andern von ſelbſt die vermittelnde Anſicht, die Ehe ſelbſt ſey das beſte Gegenmittel gegen die πορνεία, wie ſie der Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien betrachtet. Daſſelbe polemiſche Intereſſe mußte dieſe Anſicht auch dem Verfaſſer unſers Briefs empfehlen, nur hebt er die πορνεία nicht eben ſo ſehr als die hauptſächlichſte, aus dem dem weiblichen Geſchlecht eigenen ſinnlichen Hang hervorgehende Sünde hervor, ſondern er nimmt ſie mit den übrigen Fehlern und Verkehrtheiten zuſammen, die er an dem weiblichen Geſchlecht zu rügen hat.

Dritter Abſchnitt.

Die Verhältniſſe, unter welchen dieſe Briefe entſtanden ſeyn mögen.

Ueberblicken wir die bisherige Ausführung, ſo ergibt ſich uns, daß von dem durch ſie begründeten Verdacht der Unächtheit keiner dieſer drei Briefe verſchont bleibt. Unſtreitig laſtet zwar dieſer Verdacht am ſchwerſten auf dem erſten dieſer Briefe, welchem die bei weitem größte Zahl der hervorgehobenen Data angehört, aber auch die beiden andern Briefe enthalten Merkmale, die charakteriſtiſch genug ſind, die Frage über ihre Aechtheit zu einer höchſt zweifelhaften Sache zu machen. Wir dürfen jedoch auch hier noch nicht in unſerer Unterſuchung ſtehen bleiben. Je mehr uns gelingt, von dem bisher erhobenen Reſultat aus, uns einen beſtimmtern Begriff von der Abſicht, die ihr anonymer Verfaſſer, oder vielmehr, da (beſonders wegen des Verhältniſſes, in welchem der erſte Brief zu den beiden andern ſteht) die überwiegende Wahrſcheinlichkeit dafür iſt, ſie nicht einem und demſelben Verfaſſer zuzuſchreiben, ihre anonymen Verfaſſer haben mochten, zu bilden, und je mehr die auch nur bei einem dieſer Briefe nachgewieſene Vermuthung auch auf die beiden andern ihre Anwendung findet, deſto vollſtändiger iſt unſere Aufgabe gelöst. Wie uns bisher der voraus ſchon bei weitem verdächtigſte erſte Brief gewiſſermaßen zur Baſis für die beiden andern diente, ſo werden wir auch im Folgenden am ſicherſten auf demſelben Wege fortgehen.

Die Frage, die wir nun zu unterſuchen haben, iſt demnach: läßt ſich, wenn wir nach dem Bisherigen zu der Vorausſezung

genöthigt ſind, daß dieſe Briefe nicht von dem Apoſtel Paulus verfaßt ſeyn können, mit überwiegender Wahrſcheinlichkeit annehmen, daß irgend ein Späterer durch die Verhältniſſe ſeiner Zeit ſich veranlaßt ſehen konnte, Briefe ſolchen Inhalts und zwar unter dem angenommenen Namen des Apoſtels Paulus, und mit der Abſicht, daß dieſe Briefe für pauliniſche gehalten werden, ins Publikum zu bringen, oder iſt dieſe Annahme ſo undenkbar, daß die zuvor erhobenen Verdachtsgründe, wenn ſie auch gleich die Beweiskraft, die ſie einmal haben, nicht wieder verlieren können, doch nur als ſolche anzuſehen ſind, die zu keinem beſtimmtern Reſultat führen, und uns zulezt nur bei einer halben, nicht weiter durchführbaren Vorſtellung ſtehen bleiben laſſen? Ich glaube nicht, daß ſich der Bejahung der erſtern und der Verneinung der leztern Frage irgend etwas Scheinbares entgegenſtellen läßt. Wären dieſe Briefe ohne den Namen des Apoſtels Paulus, und ohne den Anſpruch auf pauliniſchen Urſprung, welcher unmittelbar darin zu liegen ſchien, auf uns gekommen, man hätte kaum über die Zeit ihrer Entſtehung im Zweifel ſeyn können, und Jedermann würde es wohl natürlich gefunden haben, daß Häretiker, die die chriſtliche Kirche in eine ſo bedeutende Bewegung verſezten, und der kirchlichen Einheit in einer Zeit, in welcher dieſelbe noch ſo ſchwach begründet war, ſo große Gefahr brachten, auch ſolche ſie beſtreitende Schriften hervorriefen. Da ſie nun aber, ungeachtet aller jener Merkmale, die uns in eine ganz andere Zeit verſezen, für pauliniſche Briefe ſich ausgeben, iſt es ſo unwahrſcheinlich, daß ihnen dieſer Name von einem ſpätern Verfaſſer gegeben wurde, ſo undenkbar, daß eben auch dieſe Voranſtellung des Namens des Apoſtels zu dem Plan der in ihnen ſich darlegenden Polemik gehörte? Man denke ſich die Verhältniſſe, unter welchen dieſe Briefe entſtanden ſeyn mögen. Da die Hauptgegner, gegen welche ihre Polemik gerichtet iſt, die Marcioniten ſind, ſo können ſie nur in einer ſolchen Gemeinde entſtanden ſeyn, in welcher, wie namentlich in der römiſchen, dieſe Irrlehrer eine ſehr bedeutende Partei bildeten. Auf dieſelbe Gemeinde weiſen uns diejenigen Spuren hin, die uns dieſe Briefe in einer gewiſſen Verwandtſchaft mit den pſeudoclementiniſchen Homilien zeigen. Ohnedieß

bezeugt ja einer dieſer Briefe, der zweite an den Timotheus, indem er von dem Apoſtel während ſeiner römiſchen Gefangenſchaft geſchrieben zu ſeyn behauptet, hiemit ſeinen römiſchen Urſprung ſelbſt. In dieſer Gemeinde wurde in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts von zwei Seiten das Anſehen des Apoſtels Paulus auf eine gleich bedenkliche Weiſe beeinträchtigt. Die Marcioniten, die keine andere apoſtoliſche Auctorität als nur die des Apoſtels Paulus anerkannten, aber eben deßwegen auch alle ihre gnoſtiſchen Verirrungen auf die Auctorität des Apoſtels Paulus zu ſtüzen ſchienen, eigneten ſich dieſen Apoſtel auf eine Weiſe zu, die die judaiſirende Partei, von deren Daſeyn in der römiſchen Gemeinde die pſeudoclementiniſchen Homilien ein unläugbares Zeugniß geben, um ſo mehr von ihm abſtoßen mußte. Dieſe judaiſirende Partei, auf welche ſich der Haß der Ebioniten gegen den Apoſtel Paulus vererbt zu haben ſcheint, ſah in ihm nur einen falſchen Apoſtel und Propheten, den Urheber und Herold einer Irrlehre, die in Marcion nur vollends ihren beſtimmteren Ausdruck gefunden habe. * Neben dieſen beiden Parteien muß in einer Gemeinde, in welcher der Apoſtel Paulus ſo lange gelebt und gewirkt und ſo viele Freunde und Verehrer gehabt hatte, auch eine dritte geweſen ſeyn, die, jenen beiden Extremen gleich fern ſtehend, ſich mit allem Recht als die ächt pauliniſche Gemeinde betrachten konnte. Welches Intereſſe mußten dieſe Pauliner haben, den Mißbrauch, welchen ſich die Marcioniten mit dem Namen des Apoſtels Paulus erlaubten, mit allem Nachdruck entgegenzutreten, und dem falſchen Vorgeben zu widerſprechen, daß ſeine Lehre mit den Irrlehren der Gnoſtiker in einem ſo nahen Zuſammenhang ſtehe? Auf welchem Wege ſollte aber dieß mit Erfolg geſchehen? Die pauliniſchen Briefe ſelbſt, wie ſie damals als anerkannt ächte Schriften des Apoſtels ſchon allgemein bekannt waren, konnte man für dieſen Zweck nicht benüzen. Denn eben dieſe waren

* Man vgl. hierüber meine Abhandlung: Die Chriſtuspartei in der korinthiſchen Gemeinde, der Gegenſaz des petriniſchen und pauliniſchen Chriſtenthums in der älteſten Kirche, der Apoſtel Petrus in Rom. Tüb. Zeitſch. für Theol. 1831. 4tes Heft S. 111 ff.

es ja, die die Häretiker hauptsächlich für sich geltend machten, ohne etwas in ihnen zu finden, was sie als einen schlagenden Beweis gegen sich hätten anerkennen müssen. Eine äußere Auctorität dieser Art mußte man aber doch haben, und der ganze Streit mit den Gnostikern zeigt zur Genüge, wie man damals nicht streiten zu können glaubte, ohne sich auf äußere Auctoritäten irgend einer Art zu stützen. Wie natürlich mußte man daher auf diesem Wege auf den Gedanken kommen, den Apostel Paulus das, was man in seinen bereits bekannten Schriften für den Zweck der Widerlegung der Gnostiker nicht mit der Bestimmtheit, die man wünschte, gesagt fand, nun in jezt erst ans Licht tretenden Schriften auch unmittelbar, in directer Beziehung auf jene Gegner, sagen zu lassen? Was konnte wirksamer und entscheidender gegen sie geltend gemacht werden, als das Zeugniß desselben Apostels, dessen Auctorität sie allein gelten lassen wollten? Daß die Gegner gegen Schriften, die nun auf einmal mit dem Anspruch auf eine solche Auctorität hervortreten, Widerspruch einlegen würden, mußte man allerdings erwarten, allein davon hing ja auch die Wirkung solcher Schriften keineswegs ab, wofern nur diejenigen, die dasselbe Interesse der Opposition gegen die Gnostiker näher verband, Glauben an diese Schriften gewinnen konnten; wie vieles konnte aber in dieser Hinsicht dazu mitwirken, daß man das, was man so gut gebrauchen konnte, auch wirklich für das hielt, wofür es sich ausgab? In jedem Falle galt es einmal den Versuch, und warum wollen wir uns so sehr darüber wundern, daß dieser Versuch wirklich gelungen ist? Sollte man aber auf die beabsichtigte Wirkung mit Wahrscheinlichkeit rechnen dürfen, so durfte man den Unterschied der Zeiten nicht aus dem Auge verlieren, es durfte eben so wenig zu viel als zu wenig zur Bezeichnung der Gegner, auf welche es abgesehen war, gesagt werden. Daß die unbekannten Verfasser sich dieser Forderung selbst bewußt waren, zeigen am deutlichsten diejenigen Stellen, in welchen sie den Apostel selbst mit prophetischem Blick in die erst kommenden Zeiten sich versezen lassen. Hier liegt doch die Einkleidung klar vor Augen, und die Absicht der Verfasser, die Sache so scheinbar als möglich zu machen, spricht sich unverkennbar aus. Schon diese

Rückſicht, die die Verfaſſer, wenn die Sache den nöthigen Schein haben ſollte, auf den Unterſchied der Zeiten nehmen mußten, mußte der Polemik dieſer Briefe auch wieder manches von ihrer Spize nehmen. Aber es kam ja überhaupt nur darauf an, extreme Richtungen abzuſchneiden. Daß die Marcioniten die Auctorität des Apoſtels Paulus ſo hoch ſtellten, daß ſie die Lehre von der Güte und Gnade Gottes und von der Vergebung der Sünden, den Unterſchied des Geſezes und Evangeliums mit ſo großem Nachdruck hervorhoben, konnte man nicht mißbilligen, ſobald man nur dieſe Lehren von den eigentlichen gnoſtiſchen Irrlehren wohl zu unterſcheiden wußte. Eben ſo konnte man ſich auch in manchem der judaiſirenden Partei mehr nähern, ſobald dieſe Partei ſich dazu verſtund, die Auctorität des Apoſtels anzuerkennen, und das, was er wirklich war, nicht mit dem, wozu ihn die Marcioniten machen wollten, zu verwechſeln. Die Tendenz dieſer Briefe konnte daher nicht eine rein polemiſche ſeyn, ſie mußte, wie es die Stellung der pauliniſchen Partei von ſelbſt mit ſich brachte, auch wieder einen vermittelnden, verſöhnenden Charakter haben, und darauf gerichtet ſeyn, das Gemeinſame, worüber alle Parteien ſich vereinigen konnten, hervorzuheben. *

---

* Ich rechne dahin auch die wiederholte angelegentliche Empfehlung der guten Werke 1 Tim. 2, 10: θεοσέβεια δι' ἔργων ἀγαθῶν. 5, 9. 10: γυνὴ ἐν ἔργοις καλοῖς μεμαρτυρημένη. 6, 18: ἀγαθοεργεῖν, πλουτεῖν ἐν ἔργοις καλοῖς. 2 Tim. 2, 21: σκεῦος — εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἡτοιμασμένον. 3, 17: ἄνθρωπος θεῦ, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος. Tit. 1, 16: πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἀδόκιμοι. 2, 7: περὶ πάντα σεαυτὸν παρεχόμενος τύπον καλῶν ἔργων. V. 14: λαὸς — ζηλωτὴς καλῶν ἔργων. 3, 1: πρὸς πᾶν ἔργον καλὸν ἑτοίμους εἶναι. V. 8: ἵνα φροντίζωσι καλῶν ἔργων προϊστασθαι οἱ πεπιστευκότες τῷ θεῷ. Zu antipauliniſch konnte dieß nicht erſcheinen, da nicht nur eben ſo oft vom Glauben die Rede iſt, ſondern ausdrücklich auch der Hauptſaz der pauliniſchen Lehre wiederholt ausgeſprochen wird, daß wir nicht κατὰ τὰ ἔργα ἡμῶν 2 Tim. 1, 9 oder ἐξ ἔργων, τῶν ἐν δικαιοσύνῃ, ὧν ἐποιησαμεν ἡμεῖς Tit. 3, 5 ſelig werden. Wie abſichtlich ſcheint auch der Verfaſſer den Apoſtel die Irrlehrer als judaiſirende Gegner bezeichnen zu laſſen Tit. 1, 10 ff.

Wie vieles war ſchon gewonnen, wenn nur nicht mehr mit derſelben Heftigkeit, wie bisher, geſtritten wurde. Der Streit war es ja, welcher immer die Extreme hervorrief, und die alte, eine allgemeinere Vereinigung hindernde, Parteiſucht nährte. In dieſem Sinne haben wir die in dieſen Briefen ſich findenden Andeutungen vom Streit, und die wiederholt eingeſchärfte Erinnerung zu nehmen, daß das Weſen der chriſtlichen Religioſität nicht in ſpitzfindigen Speculationen, ſondern in der praktiſchen Anerkennung der Grundwahrheiten der Religion, in Glaube und Liebe, beſtehe. Wie ſehr dieſer Geſichtspunkt beſonders dem Verfaſſer des erſten Briefs vorſchwebte, zeigt der gleich im Eingang vorangeſtellte Hauptſaz: *παραγγείλῃς τισὶ μὴ ἑτεροδιδασκαλεῖν, μηδὲ προσέχειν μύθοις καὶ γενεαλογίαις ἀπεράντοις, αἵτινες ζητήσεις παρέχουσι μᾶλλον ἢ οἰκονομίαν θεοῦ τὴν ἐν πίστει· τὸ δὲ τέλος τῆς παραγγελίας ἐστὶν ἀγάπη ἐκ καθαρᾶς καρδίας καὶ συνειδήσεως ἀγαθῆς καὶ πίστεως ἀνυποκρίτου.* Vgl. 6, 4. 2 Tim. 2, 14: *μὴ λογομαχεῖν, εἰς οὐδὲν χρήσιμον, ἐπὶ καταστροφῇ τῶν ἀκουόντων.* V. 23 *τὰς δὲ μωρὰς καὶ ἀπαιδεύτους ζητήσεις παραιτοῦ, εἰδὼς, ὅτι γεννῶσι μάχας· δοῦλον δὲ κυρίου οὐ δεῖ μάχεσθαι, ἀλλ' ἤπιον εἶναι πρὸς πάντας, διδακτικὸν, ἀνεξίκακον, ἐν πραΰτητι παιδεύοντα τοὺς ἀντιδιατιθεμένους· μήποτε δῷ αὐτοῖς ὁ θεὸς μετάνοιαν εἰς ἐπίγνωσιν ἀληθείας.* Wie würdig mußten Briefe des Apoſtels von ſolchem Inhalt erſcheinen, und wie ſehr mußte man es auf dieſe Weiſe durch den Zweck, um welchen es zu thun war, gerechtfertigt glauben, den Namen des Apoſtels ſolchen Briefen voranzuſtellen!

Denken wir uns nun dieſem natürlichen Hergang der Sache gegenüber die Sphäre, in welche uns dieſe Briefe ſelbſt, ſofern ſie apoſtoliſch ſeyn wollen, verſezen, wie ſchwankend und unſicher iſt der Boden, auf welchem man hier ſteht. Es gibt kaum einen andern Theil der ſogenannten Einleitung in das Neue Teſtament, welcher mit einer Menge von Hypotheſen und Combinationen, von Vermuthungen, die ſich immer wieder durch eine neue Möglichkeit überbieten wollen, in gleichem Grade angefüllt wäre. Wie ermüdend und unintereſſant iſt dieſes vage Hin- und Herreden, wenn man dieſe Ebbe und Fluth ſo ganz in Einem Zuge hin- und hermogen ſieht,

wie in der unten genannten verdienstlichen Abhandlung! * Jeder neue Schriftsteller, welcher aus allen hier auf gleiche Weise zu Gebot stehenden Möglichkeiten eine neue Combination zu machen und sie auf den Ton der Zuversicht zu stützen weiß, darf sicher seyn, so lange Recht zu haben, bis ein andrer kommt und auch wieder das Gleiche thut. Anders kann es aber auch nicht seyn, so lange man die wichtigste historische Spur, die hier vor allem leiten muß, die Häretiker, von welchen in allen diesen Briefen die Rede ist, völlig unbeachtet läßt, und statt die bestimmte Frage zu untersuchen, wie es zu erklären sey, daß wir Häretiker, die alle Züge der Häretiker

* Flatt, Vorlesungen über die Briefe Pauli an den Timotheus und Titus, herausg. und mit einer Darstellung der Untersuchungen über die Aechtheit und Abfassungszeit der Pastoralbriefe vermehrt von G. F. Klüg. Tüb. 1851. Der Verfasser dieser ausführlichen Abhandlung S. 429—654. läßt von vorn herein den Leser die einzig wahrscheinliche Auflösung des so vielfach verschlungenen Knotens in der Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus sehen; da ihm aber (vgl. S. 585), als seine Abhandlung schon zum Drucke fertig war, noch die Schriften von Schrader und Hemsen zukamen, sieht er sich in dem diesen beiden Schriften gewidmeten Anhang zuletzt doch noch bewogen, der Meinung Hemsens (der Apostel Paulus; Gött. 1830), beizustimmen, und nach Abwägung aller Gründe und Gegengründe diejenige Voraussezung für die überwiegend wahrscheinliche zu halten, nach welcher der erste Brief an Timotheus, und der an Titus um ein Beträchtliches vor der Ap. Gesch. 28 erwähnten Gefangenschaft in Rom geschrieben sind, der zweite Brief an Timotheus gegen den Schluß dieser einzigen Gefangenschaft des Apostels. Wäre dem Verfasser vor dem völligen Abschlusse seiner Abhandlung auch noch die Neander'sche Untersuchung zu vergleichen vergönnt gewesen, so möchte ich beinahe vermuthen, eine so gewichtige Auctorität würde ihn doch wieder auf die andere Seite herübergezogen haben. Ich bemerke dieß nicht, um das Verdienst der genannten Abhandlung auf irgend eine Weise zu schmälern, sondern nur um an diesem Beispiele, was mir in der Natur der Sache selbst zu liegen scheint, hervorzuheben, daß man nämlich bei dem jezigen Stande der Untersuchung sich in einem Labyrinth von Gründen und Gegengründen befindet, in welchem man zwar vorwärts und rückwärts und nach allen Seiten hin gehen kann, aber doch nie zu dem wahrhaft befriedigenden Ausgang kommt.

des zweiten Jahrhunderts an sich tragen, hier mit Einem Male schon zur Zeit des Apostels auf eine so gefährliche Weise um sich greifen sehen, sich mit der allgemeinen Annahme beruhigt, daß es eine theosophisch-ascetische Richtung doch wohl auch schon damals gegeben habe. Ist jene Frage nicht von allem untersucht, zumal wenn man, wie dieß ja auch Neander gesteht, in Ansehung der Aechtheit eines dieser Briefe Zweifel hegen zu müssen glaubt, so verläßt man ebendamit den Boden der Geschichte und begibt sich in die luftige Region der Hypothese. Ich halte es für völlig überflüssig, in die verschiedenen Hypothesen über die Zeit der Abfassung der Pastoralbriefe hier einzugehen, es genügt für meinen Zweck vollkommen, mich an das Neueste und Gründlichste zu halten, was sich in Neanders Geschichte der apostolischen Kirche hierüber findet. Neander nimmt an (a. a. O. Th. I. S. 400 ff.), daß Paulus, nachdem er aus seiner römischen Gefangenschaft frei geworden war, zuerst seine Absicht, nach Kleinasien zurückzukehren, ausführte. Nun schließen sich, meint Neander, der erste Brief des Paulus an Timotheus und der Brief an Titus durch das Eigenthümliche der Ausdrucksweise, und die eigenthümlichen Beziehungen auf kirchliche Verhältnisse, welche darin vorkommen, so eng an den zweiten Brief an Timotheus an, und es kommen darin so manche Merkmale der spätern apostolischen Zeit vor, daß es schon deßhalb annehmlich erscheine, die beiden Briefe in diesen Zeitraum zu versezen. Wir können in der frühern Geschichte des Apostels keinen Zeitraum finden, in welchem er an den zu Ephesus zurückgelassenen Timotheus in Beziehung auf die Verhältnisse dieser Gemeinde einen solchen Brief geschrieben haben könnte, wie jenen ersten; denn dieser Brief seze eine schon lange bestehende Gemeinde voraus, in der aber solche Zerrüttungen entstanden waren, welche in mancher Hinsicht eine neue Organisation der kirchlichen Verhältnisse, Absezung mancher der bisherigen Gemeindevorsteher und Anstellung anderer, nothwendig machten. Die neue Gattung der Irrlehrer, welche während der Gefangenschaft des Paulus in Kleinasien um sich gegriffen (häretische Richtungen, welche, wie Neander auch S. 393 annimmt, bei dem frühern Aufenthalt des Apostels in Kleinasien noch nicht aufgekeimt

waren), haben auch in der ephesinischen Gemeinde großen Einfluß gewonnen. Deßwegen habe der Apostel in diesen Gegenden länger verweilt, und den Timotheus zurückgelassen, um jenen Irrlehrern entgegenzuwirken, und die neue Organisation der Gemeinde zu Ephesus, und vielleicht auch andrer benachbarten Gemeinden, die sich unterdessen gebildet hatten, zu leiten. An den Aufenthalt in Kleinasien, seine Reise nach Macedonien schließe sich auch in Beziehung auf die geographische Lage leicht an seine Reise nach der Insel Kreta, um daselbst das Evangelium zu verkündigen, und der Brief, welchen er nachher an seinen in Kreta zurückgelassenen Schüler Titus schrieb. Eine frühere Gründung einer Gemeinde in Kreta könne man nicht annehmen, theils wegen der schon genannten Gründe, theils wegen des Stillschweigens des Lukas, welcher in der Apostelgeschichte (27) zwar von dem Aufenthalt des Apostels auf dieser Insel erzähle, hingegen nichts von seiner Begrüßung durch die daselbst wohnenden Christen oder seiner Zusammenkunft mit denselben erwähne, wie er dieß sonst in ähnlichen Fällen zu thun pflege. Nachdem er nun erst den Grund zur christlichen Kirche auf der Insel Kreta gelegt habe, habe er den Titus daselbst zurückgelassen, für die vollständige Organisation der kirchlichen Verhältnisse daselbst zu sorgen, und noch ehe er den folgenden Winter in der Stadt Nicopolis zubrachte, den Brief an Titus geschrieben. Nach seiner Rückkehr nach dem Abendland und nach der Ausführung seines Entschlusses, das Evangelium in Spanien zu verkündigen, sey er ergriffen und als Gefangener nach Rom gebracht worden, und habe nun in dieser zweiten römischen Gefangenschaft seinen lezten an den Timotheus gerichteten Brief geschrieben, offenbar in einer Lage, die von derjenigen, in welcher er sich in seiner ersten Gefangenschaft nach überstandenem Verhör befand, sehr verschieden gewesen sey (wie besonders aus 2 Tim. 2, 8 erhelle). So hängt demnach hier alles an der Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft, und unstreitig ist dieß der sicherste Ausweg, um in dieser von der Apostelgeschichte nicht mehr beleuchteten Sphäre für alles, womit man sonst ins Gedränge kommt, den freiesten Raum zu finden. Es fragt sich nur, wie es mit dieser Annahme selbst steht. Ich habe schon

früher, * ganz unabhängig von dem Gegenstand dieser Untersuchung die Gründe angegeben, die es mir unmöglich machen, dieser Annahme beizustimmen. Seitdem ist zwar diese Sache aufs neue zur Sprache gebracht worden, es ist mir aber auch jezt nicht möglich, jene Annahme wahrscheinlicher zu finden. Auch Neander legt a. a. O. S. 390 das Hauptgewicht auf jene bekannte Stelle in dem ersten Brief des römischen Clemens an die Korinthier, in welcher gesagt wird, Paulus sey den Märtyrertod gestorben, nachdem er bis zur Grenze des Occidents gekommen sey (ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών). Darunter verstehe man am natürlichsten Spanien, in keinem Falle könne man sich denken, daß der in Rom Schreibende nichts anders als diese Stadt darunter verstanden haben sollte. Müsse man nun aus diesem Berichte des Clemens folgern, daß Paulus seinen Entschluß, nach Spanien zu reisen, ausgeführt habe, oder daß er wenigstens doch über Italien hinausgekommen sey, so seyen wir in diesem Falle auch genöthigt anzunehmen, daß er aus seiner römischen Gefangenschaft befreit worden sey, und bei dieser Annahme müßten wir bleiben, wenn wir auch von dem Zustand des Paulus während seiner zweiten Gefangenschaft weiter keine Nachricht hätten, wenn wir auch seinen zweiten Brief an Timotheus noch in die Zeit seiner ersten Gefangenschaft sezen könnten. Ich habe schon früher in der genannten Abhandlung aus philologischen Gründen und aus dem Zusammenhang der Stelle nachgewiesen, daß wir keineswegs berechtigt sind, unter jenem τέρμα τῆς δύσεως etwas anderes zu verstehen, als Rom oder Italien. Die Stelle des Clemens ist, wie Jeder zugeben muß, welcher sie im Zusammenhang liest, etwas rhetorisch oder poetisch gehalten, und τὸ τέρμα τῆς δύσεως nicht die äußerste Grenze des Westens, sondern der Westen selbst, als das τέρμα. Clemens vergleicht gewissermaßen den apostolischen Lauf des Paulus mit dem Lauf der Sonne, die im Osten aufgeht, die ganze Welt erleuchtet, und im Westen, wo ihr Ziel ist, und demnach auch der Apostel das natürliche Ziel seines Laufs fand, untergeht. Was ist

* Man vgl. die S. 56 genannte Abhandlung S. 154 ff.

demnach natürlicher, als in dieſer Stelle, in welcher von der apoſtoliſchen Wirkſamkeit des Paulus in der ἀνατολή und der δύσις, im Orient und Occident, die Rede iſt, unter dem τέρμα τῆς δύσεως den Ort zu verſtehen, an welchem er ſeinen Lauf endigte, dieſen Endpunkt aber nicht in einer ganz unbekannten Region, ſondern nur da zu ſuchen, wohin uns die geſchichtlichen Zeugniſſe weiſen? Ich will hier nichts davon ſagen, ob es, wenn es ſo natürlich ſeyn ſoll, daß τέρμα τῆς δύσεως von Spanien zu verſtehen, nicht doch auch möglich war, daß Clemens (welcher doch eine uns ſehr wenig bekannte Perſon iſt) eine Reiſe des Apoſtels nach Spanien bloß wegen Röm. 15, 24 angenommen habe, ohne wirkliche Nachrichten von einer ſolchen Reiſe zu haben, ich halte mich hier bloß an die philologiſche Erklärung jener Stelle, in dieſer Hinſicht aber muß ich darauf beharren, daß, wenn einmal aus ſolchen Stellen ſo bedeutende hiſtoriſche Folgerungen gezogen werden, auch jeder einzelne Ausdruck mit aller philologiſchen Genauigkeit behandelt werden muß, wenn anders die darauf gebauten hiſtoriſchen Behauptungen noch Anſpruch auf Wahrſcheinlichkeit machen wollen. Aus dieſem Grunde kann ich mich nun nicht überzeugen, daß in jenen Worten des römiſchen Clemens irgend etwas Entſcheidendes oder auch nur Scheinbares für eine zweite römiſche Gefangenſchaft liegt.* Der Hauptbeweis für

* Wurm in der Abhandlung über die Zeitbeſtimmungen im Leben des Apoſtels Paulus, Tüb. Zeitſchr. für Theol. 1833. 1ſtes H. S. 91 ff. gibt zwar als unzweifelhaft zu, daß der Sprachgebrauch die obige Erklärung, wie ich ſie zuerſt in der genannten Abhandlung vorgetragen habe, erlaube, glaubt aber, daß die übrigen Schwierigkeiten, die der Meinung entgegenſtehen, daß hier von Rom oder überhaupt von Italien die Rede ſey, durch dieſe Erklärung nicht weggeräumt ſeyen. „Ein Bürger des römiſchen Reichs würde, ſelbſt wenn er tief im Orient gewohnt, das Land, in welchem der Mittelpunkt des Reichs lag, gewiß nicht das ferne Abendland genannt haben. Wie war es aber einem Römer, der in der Hauptſtadt der Welt lebte, möglich, Italien mit dieſem Namen zu bezeichnen, und zwar in einem Briefe, deſſen Beſtimmungsort nicht ſehr weit gegen Oſten entlegen war? Ueberdieß ſtehen die Worte in offenbarer Beziehung auf das

dieſelbe müßte doch nur in dem zweiten Brief an den Timotheus gefunden werden, wenn aber dieſer Brief, auch abgeſehen von jener

---

Vorhergehende. Was durch κῆρυξ γενόμενος ἔν τε τῇ ἀνατολῇ καὶ τῇ δύσει ausgedrückt war, iſt wieder aufgefaßt in δικαιοσύνην διδάξας ὅλον τὸν κόσμον, und daran ſchließt ſich als nähere Beſtimmung das καὶ ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών unmittelbar an, So hyperboliſch auch der Ausdruck ὅλον τὸν κόσμον iſt, ſo muß Clemens, wenn er die römiſche Welt ausdrücklich in den Orient und Occident eintheilt, doch im Allgemeinen ſoviel ſagen wollen, Paulus ſey weit hinein ins Abendland gekommen.“ Alles dieß iſt zwar gegen meine Erklärung gerichtet, trifft ſie aber auf keine Weiſe. Es würde ſie nur dann treffen, wenn ich die Worte ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών wirklich ſo überſezte, wie hier angenommen wird: nachdem er in das ferne Abendland gekommen war. Allein eben darin weicht ja meine Erklärung von der gewöhnlichen ab, daß ich dieſe Worte nicht ſo überſeze, alſo nicht: postquam ad terminum occidentis venerat (in welchem Falle wohl, wie man meinen ſollte, bei τέρμα auch noch ἔσχατον ſtehen dürfte), ſondern vielmehr: postquam ad terminum suum occidentalem venerat, zum Ziel ſeines Laufs im Abendland. Sobald alſo nur zugegeben iſt, daß Italien zum Occident gehört, demnach Clemens den Ort, oder das Land, wo er ſchrieb, eben ſo gut zum Abendland rechnen konnte, als z. B. wir Würtemberger unſer Würtemberg zu Süddeutſchland, ſo ſehe ich nicht, was gegen meine Erklärung noch weiter eingewandt werden kann. Ich kann nun aber auch noch eine Parallelſtelle anführen, die wohl der beſte Commentar zu der Stelle des Clemens iſt. Der mit Clemens in die Reihe der apoſtoliſchen Väter gehörende Ignatius ſchreibt auf dem Wege von Antiochien nach Rom im Briefe an die Römer c. 2 den Römern: „Einen größeren Dienſt könnt ihr mir nicht erweiſen, als wenn ihr mich geopfert werden laſſet, ſo lange der Altar noch bereit ſteht, ſo daß ihr in Liebe einen Chor bildend, dem Vater in Jeſu Chriſto lobſinget dafür, daß Gott den Biſchof Syriens für würdig erachtete, auf dem Wege ins Abendland gefunden zu werden, indem er ihn vom Morgenland dahin kommen ließ: ſchön iſt es, aus der Welt hinaus, zu Gott unterzugehen, um in ihm wieder aufzugehen (ὅτι τὸν ἐπίσκοπον Συρίας ὁ θεὸς κατηξίωσεν εὑρεθῆναι εἰς δύσιν, ἀπὸ ἀνατολῆς μεταπεμψάμενος· καλὸν τὸ δῦναι ἀπὸ κόσμου πρὸς θεόν, ἵνα εἰς αὐτὸν ἀνατείλω). Auch hier iſt demnach derſelbe Gegenſaz zwiſchen der ἀνατολή und der δύσις, wie in der Stelle des Clemens. Indem Ignatius in Rom den Märtyrertod ſtirbt, iſt hier der Ort der δύσις, wo er untergeht, wie die Sonne im Weſten untergeht, es iſt alſo hier das τέρμα τῆς

Frage, augenscheinliche Merkmale enthält, die uns seine Aechtheit sehr verdächtig machen müssen, was sollen wir dann von jenem Beweise halten? Sollen wir bloß deßwegen, weil der zweite Brief an den Timotheus so manches enthält, was zu der aus der Apostelgeschichte bekannten Gefangenschaft des Apostels nicht recht passen will, geradezu eine zweite postuliren? Dieß möchte doch an sich schon höchst gewagt seyn, und um so weniger gerechtfertigt werden können, da sehr geachteten Kritikern jene Schwierigkeiten auch unter der Voraussezung, der Apostel sey nur einmal in der römischen Gefangenschaft gewesen, keineswegs unauflöslich zu seyn scheinen. Und doch ist uns auch dieser Ausweg, alles was die Pastoralbriefe betrifft, in jene Eine Gefangenschaft und die ihr vorangehende Zeit zu verlegen, bereits abgeschnitten. Es ist, wenn wir der Neanderschen Combination folgen, schon zu vieles zugegeben, was sich nun nicht mehr zurücknehmen läßt. Wir haben nicht nur keinen passenden Zeitpunkt in dem Leben des Apostels, in welchem der erste Brief an den Timotheus geschrieben seyn könnte, keinen Zeitpunkt, in welchem er als Verkündiger des Evangeliums und Gründer einer Christengemeinde nach Kreta hätte kommen können, sondern es sind hauptsächlich auch hier wieder jene Irrlehrer, die uns in den Weg treten. Ist es schon bei der Neanderschen Voraussezung einer zweiten Gefangenschaft des Apostels kaum glaublich, daß in jenen Gegenden, auf welche sich die Pastoralbriefe beziehen, die Gestalt der Dinge durch Irrlehrer, die auf die gefährlichste Weise um sich griffen, sich in kurzer Zeit so sehr verändert haben soll, wie ist es, wenn nun diese drei Briefe in die Zeit der aus der Apostelgeschichte

---

δύσεως, er beendigt im Occident seinen Lauf. Dieser Lauf, welcher im Märtyrertod im Abendland seinen Endpunkt, sein τέρμα hat, wird, da er im Orient seinen Anfang nahm, mit dem Laufe der Sonne parallelisirt, und wir sehen demnach aus dieser Stelle bei Ignatius, daß wir auch bei dem Gegensaz, welchen Clemens zwischen der ἀνατολή und der δύσις macht, indem er den Apostel als Lehrer der Gerechtigkeit die ganze Welt durchwandern läßt, an jene bildliche Vergleichung mit dem Laufe der Sonne zu denken haben, und uns daher auch über den mehr poetischen Ausdruck τέρμα τῆς δύσεως nicht wundern dürfen.

bekannten römischen Gefangenschaft und vor dieselbe zu sezen sind, möglich, eine solche Uebermacht der Irrlehrer eben da zu sehen, wo, wie zugegeben werden muß, damals häretische Richtungen noch nicht aufgekeimt waren? Was bleibt uns somit, da uns diese Häretiker in eine weit spätere Zeit verweisen, * und da ohnedieß gegen einen dieser Briefe der Verdacht der Unächtheit stark genug ist, anders übrig, als die Annahme, daß auch alles dasjenige, was sich mit der aus der Apostelgeschichte bekannten römischen Gefangenschaft nicht recht vereinigen lassen will, statt eine zweite Gefangenschaft zu beweisen, vielmehr nur unter die Kriterien der Unächtheit dieser Briefe gehöre? Mit dieser Annahme allein kommen wir aus jenem endlosen Irrsal stets auf einander folgender Für und Wider auf einen

* Am meisten müssen in so früher Zeit die gnostischen Häretiker in Kreta auffallen. Dagegen finden wir, daß wirklich später, ungefähr um dieselbe Zeit, in welche uns die übrigen Data unserer Briefe hinweisen, auch Irrlehrer in Kreta die öffentliche Aufmerksamkeit auf sich zogen. Eusebius meldet H. E. IV, 23 daß der bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts lebende Bischof Dionysius von Korinth, welcher durch katholische, an mehrere Gemeinden erlassene Briefe auf Orthodoxie und Einigkeit hinzuwirken suchte, und in einem Briefe an die Gemeinde in Nicomedien insbesondere die marcionitische Häresie bekämpfte, auch an die Gemeinden in Kreta einen Brief richtete, in welchem er dem Bischof Philippus Aufmerksamkeit auf die Verkehrtheit der Häretiker sehr empfahl. Eusebius sagt nichts davon, daß Dionysius in diesem Schreiben des Titus Erwähnung gethan habe, während er unmittelbar zuvor ausdrücklich bemerkt, Dionysius habe in einem gleichen Schreiben an die Athener des vom Apostel Paulus nach der Apostelgeschichte bekehrten Areopagiten Dionysius als des ersten Bischofs der Athener gedacht. Ueber den Inhalt dieser katholischen Briefe des Dionysius erfahren wir noch, daß er in einem Briefe an die Gemeinde in Pontus viele Ermahnungen περὶ γάμου καὶ ἁγνείας und die Wiederaufnahme solcher gab, die sich von ihrer häretischen Verirrung bekehrten. In einem Briefe an die Gnossische Gemeinde in Kreta forderte er den Bischof Pinytus auf, μὴ βαρὺ φορτίον ἐπάναγκες τὸ περὶ ἁγνείας τοῖς ἀδελφοῖς ἐπιτιθέναι, τῆς δὲ τῶν πολλῶν καταστοχάζεσθαι ἀσθενείας, was Pinytus in seinem Antwortschreiben seiner Idee von der christlichen Vollkommenheit nicht gemäß fand. Alle diese damals besprochenen Zeitmaterien sind dem Inhalt unserer Briefe nicht fremd.

Punkt, auf welchem wir wieder einen freien und klaren Ueberblick gewinnen können. Wollte einmal der unbekannte Verfasser des zweiten Briefs an den Timotheus die Polemik, die er gegen die Häretiker seiner Zeit beabsichtigte, dem Apostel Paulus in den Mund legen, und sie in die Form eines Schreibens an einen der vertrauteren Freunde desselben einkleiden, welcher Zeitpunkt im Leben des Apostels konnte hiezu glücklicher gewählt werden, als die Periode seiner römischen Gefangenschaft? Wie natürlich war es, den Apostel in einer solchen Lage schreiben zu lassen, was man sich als den Gegenstand seiner ihn auch damals beschäftigenden Sorge für die christlichen Gemeinden denken mußte! Welchen tiefen, rührenden Eindruck mußte alles machen, was der Apostel in einem solchen Moment, in der nahen Erwartung seines Märtyrertodes, anordnete und einschärfte! Wie viele individuelle Züge ließen sich benüzen, um die ganze Situation, in welcher man sich den Apostel zu denken hatte, anschaulich vor Augen zu stellen! Man muß gestehen, daß es in dieser Hinsicht dem Briefe nicht an Farbe und Leben fehlt, aber es ist dieß nur der glückliche Gedanke der Erfindung, und wir dürfen uns dadurch nicht verleiten lassen, was nur Schein und Copie ist, für Wahrheit und Wirklichkeit zu halten. Näher betrachtet haben auch diese Züge selbst schon, wenn wir diesen Brief mit den anerkannt ächten Briefen des Apostels vergleichen, etwas gar zu Individuelles und ins Einzelne Gehendes, man sieht, wie absichtlich der Verfasser alles mögliche zusammensucht, was sein Gemälde beleben kann, aber es ist dieß nur dasselbe Streben, zu individualisiren, durch das er sich gleich im Eingange seines Briefs 1, 5 verleiten ließ, die Mutter und Großmutter des Timotheus auf eine Weise zu erwähnen, in welcher sich gleichfalls nichts zu erkennen gibt, was mit dem Gepräge der ächt apostolischen Briefe sehr harmonirt. Vorzüglich aber ist es die Schilderung des Zustandes und der Stimmung des gefangenen Apostels selbst, die mit der Voraussezung, der Brief rühre von einem später lebenden Verfasser her, welcher sich in die Lage des Apostels nur hineindachte, sich vollkommen gut vereinigen läßt. Von selbst bietet sich hier die Vergleichung mit dem Briefe an die Philipper dar, und es ist mit Recht

schon längst theils auf die Verschiedenheit, theils auf die Uebereinstimmung der beiden Briefe aufmerksam gemacht worden. Ich glaube, wir sehen der von dem Verfasser unsers Briefs gegebenen Schilderung des gefangenen Paulus ganz auf den Grund, wenn wir ihn den Brief an die Philipper vor Augen haben lassen. Die πρώτη ἀπολογία 2 Tim. 4, 16 weist augenscheinlich zurück auf die ἀπολογία und βεβαίωσις τῷ εὐαγγελίῳ Phil. 1, 7. Der Verfasser bezeichnet dadurch selbst den Zeitpunkt der Abfassung des zweiten Briefs an den Timotheus als den spätern, und dieser Voraussezung zufolge ist nun auch die ganze Darstellung der Lage und Stimmung des Apostels entworfen. Nicht nur ist der Apostel allein, verlassen von allen seinen Freunden (sehr natürlich hebt dieß der Verfasser besonders hervor, da ja auch Timotheus, welchen der Apostel im Eingang des Philipperbriefs noch neben sich nennt, aber schon zu einer Sendung nach Philippi bestimmt hat 2, 19 * nicht mehr bei ihm seyn konnte, wenn der Brief an ihn gerichtet seyn sollte), mit Ausnahme des Lukas (bei welchem die paulinischen Christen ein besonderes Interesse hatten, ihn als Verfasser des paulinischen Evangeliums stets dem Apostel zur Seite zu lassen), sondern auch die ganze Lage des Apostels verschlimmert sich von Tag zu Tag, und er sieht dem baldigen Ende seiner Gefangenschaft mit aller Bestimmtheit entgegen, aber nur, um seinen irdischen Lauf zu beschließen, und von allem Bösen auf immer erlöst zu werden. Was daher der Apostel im Philipperbrief noch in der Ferne vor sich sieht (οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι, welche Worte ohne Zweifel unser Verfasser hauptsächlich vom Märtyrertode verstehen zu müssen glaubte), ist hier schon ganz nahe gerückt. Man vergleiche nur, wie genau sich

* Ueberhaupt scheint der Verfasser in der Stelle 2 Tim. 4, 9 die Stelle Phil. 2, 19 vor Augen gehabt zu haben. Wie es in der leztern heißt: ἀδένα ἔχω ἰσόψυχον — οἱ πάντες γὰρ τὰ ἑαυτῶν ζητοῦντες, οὐ τὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, so wird dieses moralische Alleinstehen in der erstern Stelle zu einem wirklichen Verlassenseyn: Δημᾶς γάρ με ἐγκατέλιπεν, ἀγαπήσας τὸν νῦν αἰῶνα, καὶ ἐπορεύθη εἰς Θεσσαλονίκην — Λουκᾶς ἐστι μόνος μετ' ἐμοῦ.

die beiden Stellen entsprechen Phil. 3, 12 ff.: οὐχ ὅτι ἤδη ἔλαβον, ἢ ἤδη τετελείωμαι· διώκω δὲ εἰ καὶ καταλάβω, ἐφ' ᾧ καὶ κατελήφθην ὑπὸ τῦ Χριστῦ Ἰησῦ. Ἀδελφοὶ, ἐγὼ ἐμαυτὸν οὐ λογίζομαι κατειληφέναι· ἓν δὲ, τὰ μὲν ὀπίσω ἐπιλανθανόμενος, τοῖς δὲ ἔμπροσθεν ἐπεκτεινόμενος, κατὰ σκοπὸν διώκω ἐπὶ τὸ βραβεῖον τῆς ἄνω κλήσεως τῦ θεῦ ἐν Χριστῷ Ἰησῦ (vgl. 2, 24 πέποιθα δὲ ἐν κυρίῳ, ὅτι καὶ αὐτὸς ταχέως ἐλεύσομαι) 2 Tim. 4, 7. ff.: Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἐμῆς ἀναλύσεως ἐφέστηκε· τὸν ἀγῶνα τὸν καλὸν ἠγώνισμαι (vgl. Phil. 1, 27 συναθλοῦντες τῇ πίστει τῦ εὐαγγελίυ. V. 30 τὸν αὐτὸν ἀγῶνα ἔχοντες, οἷον εἴδετε ἐν ἐμοὶ, καὶ νῦν ἀκούετε ἐν ἐμοί, 4, 3 ἐν τῷ εὐαγγελίῳ συνήθλησάν μοι) τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειταί μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτὴς, ἃ μόνον δὲ ἐμοὶ· ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς ἠγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτῦ. Kann man hier verkennen, wie genau ſich dieſe beiden Stellen entſprechen, daß die leztere eigentlich nur eine Umſezung der erſtern in die ſpätere Zeit iſt, eine Analogie, die kaum denkbar iſt, wenn der Apoſtel ſelbſt beide Briefe, und zwar nach einer Zwiſchenzeit von mehreren Jahren geſchrieben hätte, es müßte denn nur Jemand den Einfall, welcher in dieſer, an ſcharfſinnigen Vermuthungen ſo fruchtbaren, Streitfrage auch ſchon geäußert worden iſt, einleuchtend finden, der Apoſtel habe, ehe er zur Abfaſſung des ſpätern Briefs ſchritt, das Concept des frühern wieder zur Hand genommen, und den Inhalt deſſelben in ſeinem Gedächtniß wieder aufgefriſcht. Auch die Stelle V. 17 ὁ δὲ κύριος — ἐνεδυνάμωσέ με, ἵνα δι' ἐμῦ τὸ κήρυγμα πληροφορηθῇ καὶ ἀκούσῃ πάντα τὰ ἔθνη, iſt der Stelle Phil. 1, 12 γινώσκειν δὲ ὑμᾶς βούλομαι, ἀδελφοὶ, ὅτι τά κατ' ἐμὲ μᾶλλον εἰς προκοπὴν τῦ εὐαγγελίυ ἐλήλυθεν u. ſ. w. nachgebildet. Iſt es aber überhaupt, wenn wir uns in die Verhältniſſe jener Zeit klar hineindenken, wahrſcheinlich, daß der Apoſtel ein ſolches Ende ſeiner Gefangenſchaft, wie der Verfaſſer des zweiten Briefs an den Timotheus es ſich denkt, mit ſolcher Entſchiedenheit vorausſehen konnte, und dabei doch noch Zeit und Freiheit genug hatte, einen ſolchen Brief zu ſchreiben und abzuſenden? Nachdem die Gefangenſchaft des Apoſtels, wie wir annehmen müſſen, längere Zeit nicht ſehr drückend und beengend geweſen war, indem er nicht

als κακῶργος (2 Tim. 2, 8) wegen der Verkündigung des Evangeliums, sondern mehr nur als angeklagter römischer Bürger behandelt wurde, kam sicher der Schlag, welcher seinem Leben ein Ende machte, schnell und nicht lange vorhergesehen, durch eine Katastrophe, deren Ursache ohne Zweifel, wenn irgend eine historische Combination Wahrscheinlichkeit hat, in der von Tacitus beschriebenen, für die römischen Christen so verhängnißvollen Neronischen Feuersbrunst zu suchen ist. * Wie läßt es sich denken, daß diese so furchtbare Katastrophe geraume Zeit mit einer selbst noch zu Pastoral-Instructionen Zeit gewährenden Muße und Freiheit vorausgesehen werden konnte? **

---

* Man sollte sich endlich gestehen, daß man über das Ende des Apostels Paulus nichts weiß, was über die obige Combination hinausgeht. Nichts anders als eben dieß sagt die älteste und glaubwürdigste Nachricht in dem Briefe des römischen Clemens (Ep. I. ad Cor. c. 5), daß Paulus ἐπὶ τὸ τέρμα τῆς δύσεως ἐλθών, καὶ μαρτυρήσας ἐπὶ τῶν ἡγουμένων οὕτως ἀπηλλάγη τοῦ κόσμου καὶ εἰς τὸν ἅγιον τόπον ἐπορεύθη, ὑπομονῆς γενόμενος μέγιστος ὑπογραμμός, ein Zeugniß, dessen Einfachheit selbst zu verrathen scheint, wie wenig man sogar damals hierüber zu sagen wußte: es sagt ja nicht einmal, daß Paulus als Märtyrer gestorben sey. Alle andern Zeugnisse, die schon bestimmter von seinem Märtyrertod reden, wie die des Dionysius von Korinth, des Irenäus und Tertullian, können keinen Anspruch auf Glaubwürdigkeit haben, da sie von dem Märtyrertod des Apostels Paulus nicht anders reden, als in Verbindung mit offenbar Falschem. Wollte man auf sie irgend etwas bauen, so müßte man mit demselben Recht auch des Apostels Petrus römischem Märtyrertod, und des Apostels Johannes römischem Oel-Märtyrerthum Glauben schenken.

** Wie unnatürlich ist auch schon das Eine, der Apostel habe damals, als er diesen Brief schrieb, seinen nahen Märtyrertod schon sehr bestimmt vorhergesehen, also doch wohl in einer Lage sich befunden, die ihn jeden Augenblick das Schlimmste befürchten ließ, gleichwohl aber gehofft, Timotheus werde, damals erst durch einen Brief aus Ephesus herbeigerufen, noch nach Rom zu ihm kommen können! Wie wenig paßt dieß zu dem Neronischen Verfahren gegen die Christen, zumal wenn die von Tacitus beschriebenen Gräuel schon vorangegangen waren. Vergebens sucht der Verfasser des Briefs durch sein σπεύδαιον ἐλθεῖν πρός με ταχέως 4, 9 und V. 21 σπεύδαιον πρὸ χειμῶνος ἐλθεῖν, der Unwahrscheinlichkeit einer solchen Annahme einigen Schein zu geben.

Ein so absichtliches, zum Gegenstand der Reflexion gemachtes Sichanschicken zum Märtyrertod, ein solches Hinaussehen auf ein in der nächsten Zukunft unzweifelhaft zu erwartendes Ereigniß, ein so umständliches, einer großen That vorangehendes Reden von derselben, sieht vielmehr, wie wir dieß auch sonst bei entschieden unächten Schriften unter die Kriterien der Unächtheit zu rechnen haben, ganz der Conception eines Verfassers gleich, welcher sich vom Standpunkt post eventum aus in die Sache hineindachte, und bei diesem Theile seiner Darstellung mit Liebe verweilte. * Der Brief hat daher auch wirklich in den hieher gehörenden Stellen eine Anschaulichkeit und Lebendigkeit, die ihn auf vortheilhafte Weise von den beiden andern Briefen unterscheidet. Allein es ist dieß, wie gesagt, nur das Verdienst der Erfindung. Da nicht wahrscheinlich ist, daß ein durch das Vorbild des Philipperbriefs so nahe gelegter Gedanke, wenn man überhaupt einmal sich veranlaßt sah, unter dem Namen des Apostels solche Briefe ausgehen zu lassen, lange unbenützt geblieben seyn werde, so ist in Verbindung mit anderem, wovon nachher noch

---

* Wie sehr es in der Weise dieser spätern, an die Stelle der Apostel sich sezenden, Schriftsteller ist, die Apostel von ihrem erst bevorstehenden, aber doch zugleich die Gewißheit einer schon geschehenen Thatsache an sich tragenden Märtyrertode reden zu lassen, davon gibt der Verfasser des zweiten Briefs Petri bei der unläugbaren Unächtheit dieses Briefs, welchen ja selbst Neander ohne Bedenken einen untergeschobenen nennt (Gesch. der ap. Kirche I. S. 455—457. vgl. meine Abhandlung über die Christuspartei in der korinth. Gemeinde u. s. w. Tüb. theol. Zeitsch. 1831. 4tes Heft S. 205 ff.), einen um so bemerkenswerthern Beweis. Wie bestimmt läßt er seinen Apostel von seinem Märtyrertode, als von einer sich von selbst verstehenden Sache reden 1, 13: δίκαιον ἡγοῦμαι, ἐφ' ὅσον εἰμὶ ἐν τούτῳ τῷ σκηνώματι, διεγείρειν ὑμᾶς ἐν ὑπομνήσει, εἰδὼς ὅτι ταχινή ἐστιν ἡ ἀπόθεσις τοῦ σκηνώματός μου, καθὼς καὶ ὁ κύριος ἡμῶν Ἰησοῦς Χριστὸς ἐδήλωσέ μοι, nämlich Joh. 21, 18., woraus deutlich erhellt, daß der Verfasser den Apostel unter der Ablegung seiner Hütte nichts anders als seinen Märtyrertod verstehen lassen wollte. Ganz in demselben Sinne läßt der Verfasser des zweiten Briefs an den Timotheus seinen Apostel sagen: ἐγὼ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἐμῆς ἀναλύσεως ἐπέστηκε (4, 6).

die Rede seyn wird, zu vermuthen, daß der zweite Brief an den Timotheus unter den drei Pastoralbriefen zuerst geschrieben wurde. Nach diesem Vorgang könnte man den schon in diesem Brief seinen Märtyrertod so nahe vor sich sehenden Apostel nicht noch einmal aus seiner Gefangenschaft schreiben lassen, auch schickte es sich nicht, daß er dasselbe immer wieder an dieselbe Person richtete. So entstunden die beiden andern Briefe, der Brief an den Titus und der erste an den Timotheus, die aber eben deßwegen ohne alle auch nur scheinbare historische Anknüpfungspunkte an das Leben des Apostels sind. Welche Wahrscheinlichkeit kann es auch an sich schon haben, daß der Apostel zweimal nach einander, das einemal dem Timotheus, das anderemal dem Titus, nachdem er doch unmittelbar zuvor mit beiden zusammen gewesen war, schriftlich zugesandt habe, was er ihnen weit besser mündlich sagen konnte und gesagt haben mußte, wenn anders das Bedürfniß einer solchen Instruktion ein so dringendes war? *

* Es liegt dieß so nahe, daß es sich den Verfassern der beiden hauptsächlich für eine solche Instruktion bestimmten Briefe, des Briefs an den Titus und des ersten an den Timotheus, so wenig es in der Absicht der Verfasser liegen konnte, selbst darauf aufmerksam zu machen, doch gleich im Eingange dieser Briefe von selbst aufdringen mußte. Παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ — ἵνα παραγγείλῃς u. s. w. Das παρακαλεῖν für diesen Zweck war also schon früher geschehen. Noch bestimmter spricht dieß der Verfasser des Briefs an Titus 1, 5 aus: Κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα τὰ λείποντα ἐπιδιορθώσῃ, καὶ καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους, ὡς ἐγώ σοι διεταξάμην. Wozu also dieses wiederholte διατάττεσθαι? Folgt man der Hug'schen Combination, welche durch den künstlichen Versuch, die Abfassung der drei Briefe in die Zeit vor der in der Apostelgeschichte erzählten römischen Gefangenschaft (auf welche aber gleichwohl Hug eine zweite folgen läßt) zu sezen, in der Reihe der über diese Briefe aufgestellten Hypothesen ihre eigenthümliche Stelle behauptet, so tritt in Ansehung des ersten Briefs an den Timotheus (um von dem an Titus nichts zu sagen, da die Reise des Apostels nach Kreta, die er voraussezt, ohnedieß eine reine Hypothese ist) noch der besondere Umstand ein, daß derselbe Timotheus, welchen der Apostel 1 Tim. 1, 3 in Ephesus für den Zweck der in diesem Briefe ertheilten Instruktionen zurückläßt, ganz kurze

Als der gemeinſame Hauptzweck der drei Paſtoralbriefe muß die Polemik gegen die in ihnen geſchilderten Häretiker angeſehen werden. Zum Widerſtand gegen die Häretiker diente aber in der Kirche zu jeder Zeit nichts mehr als theils das treue Feſthalten an der überlieferten Lehre, theils eine wohlgeordnete Verfaſſung unter tüchtigen Vorſtehern; beides erſcheint auch in unſern Briefen in der engſten Verbindung, und es wird daher im Gegenſaz gegen die die Aufmerkſamkeit in ſo hohem Grade auf ſich ziehenden Häretiker eine

---

Zeit nachher wieder an der Seite des Apoſtels als Begleiter deſſelben, wie zuvor, erſcheint, 2 Kor. 1, 1. Apoſtelgeſch. 20, 4. Konnte denn Timotheus den ihm angewieſenen Plaz ſo ſchnell wieder verlaſſen? „Wenn man ſo fragt," ſagt Hug Einl. in's N. T. Thl. 2. S. 581, „ſo darf man auch entgegen fragen: konnte er wohl länger bleiben? Paulus war in Lebensgefahr, als er von Epheſus ging 2 Kor. 1, 8. 9. Timotheus war in Allem, weſſen man den Paulus anklagte, Apoſtelgeſch. 19, 24 ff., ſein Mitſchuldiger. Wenn nun die Feinde des Apoſtels deſſen Anweſenheit erkundſchaftet hatten, wie es wohl in die Länge nicht verborgen ſeyn konnte, konnte er auch dann noch bleiben? Und wenn das nicht räthlich war, was konnte er anders thun, als das verfügen, was ihm die Zeit erlaubte, und dann zu ſeinem Lehrer eilen, wo wir ihn bald nachher finden?" Die Hug'ſchen Hypotheſen treten bekanntlich mit dem Anſpruch einer Natürlichkeit auf, die keinen Gedanken, daß die Sache ſich auch anders verhalten könne, aufkommen laſſen will. Hug weiß ſogar die Tage zu berechnen, innerhalb welcher Timotheus die Reiſe nach Korinth und von da nach Epheſus gemacht haben mußte, und wie lange er in Epheſus verweilte, um den Apoſtel in Macedonien einzuholen (a. a. O. S. 578 ff. 580 ff.). Aber auch hier ſind Scharfſinn und Kunſt vergebens aufgewendet, und es wird ſich Niemand bereden laſſen können, daß der Apoſtel, wenn die Lage der Dinge in Epheſus weder dem Apoſtel noch dem Timotheus ein längeres Bleiben räthlich machte, gleichwohl den Timotheus nach Epheſus mit einer Paſtoralinſtruktion geſchickt habe, die, wenn ſie überhaupt unter den erwähnten Umſtänden gegeben werden konnte, doch in jedem Falle nur für den Zweck eines bleibenden Aufenthalts des Timotheus in Epheſus gegeben ſeyn konnte. Es war daher eine natürliche Conſequenz, daß die die Aechtheit unſerer Briefe vorausſezende kirchliche Sage den Timotheus und Titus zu den erſten Biſchöfen von Epheſus und Kreta machte.

Reihe von Erinnerungen und Vorſchriften gegeben, die ſich hauptſächlich auf die kirchliche Verfaſſung beziehen. Das eine wie das andere gehört zum weſentlichen Inhalt dieſer Briefe, nur erſcheinen dieſe beiden Elemente nicht in jedem derſelben in dem gleichen Verhältniß. Der zweite Brief an den Timotheus kennt zwar bereits das der Kirche durch die Häretiker drohende Uebel in ſeiner ganzen Größe, beſchränkt ſich aber auf unmittelbare an den Timotheus ſelbſt gerichtete Aufforderungen, dem Uebel mit beſten Kräften zu begegnen. Man vgl. beſonders 2, 14 — fin. 3, 1 — fin. Zuſammengefaßt wird dieſer Hauptinhalt des Briefs 4, 1. ff. in die Worte: *διαμαρτύρομαι ἐνώπιον θεοῦ καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ — κήρυξον τὸν λόγον, ἐπίστηθι εὐκαίρως ἀκαίρως, ἔλεγξον, ἐπιτίμησον, παρακάλεσον ἐν πάσῃ μακροθυμίᾳ καὶ διδαχῇ ἔσται γὰρ καιρὸς, ὅτε τῆς ὑγιαινούσης διδασκαλίας οὐκ ἀνέξονται* u. ſ. w. Auf allgemeinere in der Kirche zu treffende Einrichtungen läßt ſich dieſer Brief nicht ein, nur aus der Ermahnung, welche dem Timotheus 2, 2 gegeben wird: *ἃ ἤκουσας παρ' ἐμοῦ διὰ πολλῶν μαρτύρων, ταῦτα παράθου πιστοῖς ἀνθρώποις, οἵτινες ἱκανοὶ ἔσονται καὶ ἑτέρους διδάξαι*, ſieht eine weiter ſich erſtreckende, auch die Zukunft ins Auge faſſende Sorge hervor. Ganz anders verhält es ſich ſchon mit dem Brief an Titus, welcher ſogleich mit allgemeinen Inſtruktionen in Anſehung der *πρεσβύτεροι* und des *ἐπίσκοπος* beginnt 1, 5. ff.: *καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους — δεῖ γὰρ τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι* u. ſ. w. Die Veranlaſſung gaben die Häretiker, wie wir aus V. 10 ſehen, wo eben dieſe Vorſchriften durch den Uebergang auf die Häretiker motivirt werden: *εἰσὶ γὰρ πολλοὶ* u. ſ. w. Der Kreis dieſer Vorſchriften und Erinnerungen wird aber noch weiter gezogen, ſo daß er nicht bloß die Vorſteher der Kirche, ſondern überhaupt alle zur kirchlichen Gemeinſchaft gehörenden Glieder umfaßt. Wie man auch das Verhältniß der *πρεσβῦται* 2, 1 zu den *πρεσβύτεροι* 1, 5 beſtimmen mag, denke man bei jenen wie bei dieſen nicht bloß an das Alter, ſondern auch an die kirchliche Würde, oder was unſtreitig das Richtige iſt, nur an den Vorzug des natürlichen Alters, die vermittelnde Idee liegt in jedem Falle in den *πρεσβύτεροι*. Da die *πρεσβύτεροι* als kirchliche Vorſteher zugleich *πρεσβύτεροι* dem Alter nach ſind, ſo lag hierin die natürliche Veranlaſſung, mit den die

kirchlichen Vorsteher betreffenden Vorschriften allgemeinere, allen Ständen geltende Ermahnungen zu verbinden. So folgen nun auf die Vorschriften für die πρεσβύτεροι und den ἐπίσκοπος 1, 5—9 im zweiten Capitel Ermahnungen 1) für die πρεσβύται V. 2; 2) für die πρεσβύτιδες 3—5; 3) für die νεώτεροι 6—8 und 4) für die δοῦλοι V. 9 u. 10. Jede dieser Classen der christlichen Gesellschaft wird zu einem der in Christus erschienenen göttlichen Gnade entsprechenden, der weltlichen Lust entsagenden Verhalten auf eine sehr würdige Weise ermahnt. Allen diesen Classen zusammen wird sodann 3, 1 ff. theils Unterwürfigkeit unter die Obrigkeit, theils ein schonendes friedliches Verhalten gegen alle Menschen, oder (nach V. 3) gegen alle, welche nicht zur christlichen Gesellschaft selbst gehörten, empfohlen, worauf noch eine der Stelle 2, 11—14 im Ganzen gleichlautende christliche Motivirung dieser Pflicht und eine nochmalige geschärfte Erinnerung in Hinsicht der Häretiker folgt. * Noch weiter wird derselbe Kreis in dem dritten dieser Briefe gezogen, dem ersten an Timotheus. Wie hier überhaupt alles erweitert und noch mehr ausgeführt ist, so werden gleich im Eingange die Häretiker mit sehr bestimmten Zügen vorangestellt, worauf, nachdem der Verfasser dem Apostel zuvor Gelegenheit gegeben hat, von seiner Person zu reden, eine sehr ausgedehnte, so viel möglich alle Lebensverhältnisse umfassende Anweisung folgt. Um von dem allgemeinsten und höchsten Standpunkt auszugehen, wird zuerst die Fürbitte für alle Menschen und zunächst für den Kaiser und alle Obrigkeiten empfohlen, und durch die Erinnerung an die Liebe Gottes gegen alle Menschen motivirt, hierauf den Männern Gebet und Mäßigung des Zorns und der Leidenschaft, den Weibern ein sittsames, unterwürfiges,

* Von selbst weist sich dadurch, in Verbindung mit dem Uebrigen, das dabei in Betracht kommt, der Brief an Titus, was die Zeit seiner Abfassung betrifft, die mittlere Stelle zwischen den beiden andern an, von welchen der zweite an den Timotheus eben so sehr alle Merkmale des frühern, wie der erste des spätern Ursprungs an sich trägt, so daß demnach die historisch-kritische Betrachtung diese drei Briefe, der gewöhnlichen Ansicht gegenüber, in das umgekehrte chronologische Verhältniß zu einander sezen muß.

ihrer weiblichen Bestimmung entsprechendes Verhalten zur Pflicht gemacht. Von diesen allgemein menschlichen Verhältnissen wird nun erst Cap. 3, 1 ff. der Uebergang auf die kirchlichen gemacht, und in Hinsicht des Bischofs (2 — 7) und der Diacone (7, 8, 12, 13) und ihrer Frauen (V. 11) das Nöthige erinnert. Nachdem der Verfasser Cap. 4 aufs neue auf die Häretiker zu reden gekommen war, und einige den Timotheus persönlich betreffende Ermahnungen gegeben hat, ist Cap. 5 von solchen Verhältnissen die Rede, die theils allgemein menschlicher, theils kirchlicher Natur sind. Schon bei den πρεσβύτεροι und den νεώτεροι V. 1, so wie den πρεσβύτεραι und νεώτεραι V. 2, ist wohl auch das kirchliche Verhältniß nicht ganz ausgeschlossen, insbesondere aber greift bei den χῆραι V. 4 — 10 beides in einander ein, woran von selbst sich anschließt, was in Beziehung auf die νεώτεραι χῆραι V. 11 ff. bemerkt wird. Rein kirchlich ist sodann, was über die πρεσβύτεροι folgt 17 — 19, so wie auch die V. 20—22 gegebenen Verordnungen sich ganz auf kirchliche Verhältnisse beziehen. Dagegen ist, was noch über die δοῦλοι Cap. 6, 1, 2 hinzugefügt wird, wieder ganz aus dem Kreise der reinmenschlichen Verhältnisse genommen. Sehr natürlich macht so das Verhältniß der Knechte zu den Herren, oder das unterste in der Reihe dieser Verhältnisse, den Schluß in diesem ganzen Kreise der vom Standpunkt der christlichen Kirche aus betrachteten Lebensverhältnisse. Der übrige Inhalt des sechsten Capitels bezieht sich theils wieder auf die Häretiker, theils aus Veranlassung derselben auf den Gegensaz einer wahrhaft religiösen und einer weltlichen, an Geld und irdischem Gut hängenden, Gesinnung. Wird der Inhalt und Zusammenhang des Briefs auf die angegebene Weise aufgefaßt, so kann man gewiß die große Zusammenhangslosigkeit nicht in ihm finden, die Schleiermacher ihm vorgeworfen und mit einer übertriebenen, zum Theil sogar kleinlichten Strenge bis ins Einzelnste zu verfolgen sich zur besondern Aufgabe gemacht hat. Muß man auch zugeben, daß der Zusammenhang, wie sich dieß bei einer Reihe verschiedener specieller Vorschriften, der Natur der Sache nach, kaum anders erwarten läßt, in mehreren Stellen nicht sehr klar und bündig ist, daß der Verfasser besonders auf die Häretiker auf eine den übrigen Zusammenhang

unterbrechende Weiſe wiederholt zurückkommt, ſo kann doch wenigſtens nicht behauptet werden, daß es dem Ganzen an Einheit und an der Durchführung einer beſtimmten Idee fehle, und es wird Niemand, welcher dem Gange der neuern Unterſuchungen ſeit Schleiermacher gefolgt iſt, und beinahe alle Kritiker darin einverſtanden ſieht, daß dieſe drei Briefe in Hinſicht des Inhalts und der Form und ihrer ganzen Eigenthümlichkeit nicht von einander getrennt werden können, in Anſehung der Compoſition einen ſo entſchiedenen Vorzug der beiden andern Briefe vor dem erſten derſelben annehmen können, wie Schleiermacher mit einem Ernſte wahrſcheinlich machen wollte, welcher beinahe vermuthen läßt, er habe durch die über die beiden andern ausgeſprochene günſtige Meinung den Leſer nur um ſo mehr für ſeine Anſicht vom erſten gewinnen wollen. Was bei der Schleiermacher'ſchen Anſicht wahr und richtig iſt, ſtimmt ganz mit der hier verſuchten Auffaſſung des Verhältniſſes dieſer drei Briefe zuſammen: es iſt ein unläugbares Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem der erſte zu den beiden andern ſteht, aber der Unterſchied betrifft nur die Ausführung des Einzelnen, während die Anlage des Ganzen in allen drei weſentlich dieſelbe iſt.

Dieſe Entwicklung des Zuſammenhangs und Gedankengangs dieſer drei Briefe ſollte nur einleiten, was hier zur Beurtheilung ihrer Aechtheit noch beſonders in Betracht kommt. Den ſicherſten Schuz gegen die von den Häretikern drohende Gefahr glauben die drei Briefe in dem Eifer und der Thätigkeit der Vorſteher der chriſtlichen Gemeinden für die Verbreitung und Begründung der chriſtlichen Wahrheit und in dem lebendigen Ineinandergreifen aller Glieder, die den kirchlichen Organismus bilden, zu finden. Aus dieſem Grunde ſind ſie nicht nur an Timotheus und Titus als Vorſteher chriſtlicher Gemeinden gerichtet, ſondern machen es ſich auch zur beſondern Aufgabe, für alle Theile der kirchlichen Verfaſſung die zweckmäßigſten Anordnungen und Erinnerungen zu geben. Iſt es aber wahrſcheinlich, muß hier gefragt werden, daß die kirchliche Verfaſſung, die wir aus dieſen Briefen kennen lernen, als eine ſchon zur Zeit des Apoſtel Paulus beſtehende vorausgeſezt werden darf, und daß der Apoſtel ſelbſt die Einführung und Begründung

derſelben zu einem ganz beſondern Gegenſtand ſeiner apoſtoliſchen Wirkſamkeit machte? Ich glaube dieſe beiden Fragen verneinen zu müſſen. Vergleichen wir diejenigen Briefe des Apoſtels, die nicht nur keinen vernünftigen Zweifel an ihrer Aechtheit zulaſſen, ſondern uns auch die anſchaulichſte Vorſtellung von den innern Verhältniſſen der damaligen Chriſtengemeinden geben, ich meine den Brief an die Römer, die beiden Briefe an die Korinthier, den Brief an die Galater, ſo muß gewiß jedem Unbefangenen gar ſehr auffallen, wie ſich von allem, worin uns die Paſtoralbriefe die nicht ſowohl erſt einzuführende als vielmehr ſchon beſtehende Verfaſſung der chriſtlichen Kirche vor Augen ſtellen, in jenen Briefen nichts Analoges, zur Vergleichung ſich Darbietendes, vorfindet. Es muß dieß um ſo mehr auffallen, da es ja auch in denjenigen Gemeinden, an welche jene Briefe gerichtet ſind, nicht an ähnlichen Veranlaſſungen zu kirchlichen Anordnungen fehlte. Von Gegnern und Irrlehrern, die der reinen Lehre des Evangeliums Gefahr brachten, und von einer vielfachen Störung der Einigkeit und Harmonie des kirchlichen Lebens durch Streitigkeiten und Parteien iſt ja insbeſondere in den beiden Briefen an die Korinthier und in dem Briefe an die Galater die Rede. Wo gibt der Apoſtel in dieſen Briefen irgend eine die Biſchöfe, die Presbyter, die Diacone betreffende Erinnerung, wo ſezt er eine durch ſolche Aemter ſchon beſtimmter organiſirte geſellſchaftliche Verfaſſung voraus? Es iſt immer nur die Gemeinde im Ganzen, an welche der Apoſtel ſich wendet; von beſtimmten Aemtern und Würden zur Leitung und Regierung des Ganzen findet ſich nirgends eine Spur, noch weniger von einem an der Spize des Ganzen ſtehenden Vorſteher. Wie natürlich wäre es geweſen, aus Veranlaſſung der Unordnungen, die in den Briefen an die Korinthier gerügt werden, auch von den Pflichten der ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι, διάκονοι u. ſ. w. zu reden? Man ſage nicht, in einer Gemeinde, wie die korinthiſche war, haben gerade die Parteien, in welche die Gemeinde ſich theilte, die Einführung ſolcher Geſellſchafts-Verhältniſſe unmöglich gemacht. Die Parteien waren ja, wie wir aus 1 Kor. 1, 10 ſehen, erſt in der Folge entſtanden, und nachdem ſie entſtanden waren, hätte ja gerade eine ſolche, durch die Auctorität des Apoſtels ſanctionirte

Gesellschafts-Verfassung das wirksamste Mittel seyn sollen, Ordnung und Einheit aufrecht zu erhalten. Man sieht also wohl, alle Verhältnisse dieser Art liegen noch ganz außerhalb des Gesichtskreises des Apostels, und die wenigen Andeutungen, die sich etwa hieher beziehen lassen, zeigen nur um so deutlicher, wie wenig hier an die stehenden Verhältnisse der spätern Zeit zu denken ist. Mag man immerhin mit Neander (Gesch. der ap. Kirche I. S. 176) unter den κυβερνήσεις 1 Kor. 12, 28 die Gabe der Kirchenregierung, unter den ἀντιλήψεις die Gabe der mannichfaltigen Dienstleistungen verstehen, welche für die Verwaltung der Gemeinde-Angelegenheiten erfordert wurden, wie Almosenpflege, Krankenpflege, mag immerhin Röm. 12, 6 in der Reihe der verschiedenen Charismata auch eine διακονία, διδασκαλία, und sogar ein προϊστάμενος aufgeführt seyn, so zeigt doch gerade der Zusammenhang dieser Stellen, wie fließend hier alles noch ist, und wie wenig bei diesen Charismata schon an die Bedeutung der später ihnen entsprechenden Kirchenämter zu denken ist. Wie ganz anders erscheint dagegen die kirchliche Einrichtung der christlichen Gemeinden in unsern Pastoralbriefen, in welchen die ἐπίσκοποι, πρεσβύτεροι und διάκονοι schon so bedeutend hervortreten? Ich glaube auch dieß um so mehr geltend machen zu dürfen, da das so oft besprochene ursprüngliche Verhältniß der ἐπίσκοποι und πρεσβύτεροι, wie mir scheint, noch etwas genauer als bisher geschehen ist, bestimmt werden kann. Auch Neander nimmt (Gesch. der ap. Kirche I. S. 179) der gewöhnlichen Meinung zufolge an, daß ursprünglich beide Namen sich durchaus auf dasselbe Amt bezogen, und daß daher auch häufig beide Benennungen als ganz gleichbedeutend mit einander verwechselt werden. So werde 1 Tim. 3, 1 das Amt der Presbyter ἐπισκοπή genannt, und gleich nachher werde das Amt der Diaconen als das einzige ausserdem vorhandene Kirchenamt erwähnt, wie auch Phil. 1, 1, und auch wo Paulus dem Titus auftrage (Tit. 1, 5—7), Presbyter einzusezen, nenne er sie gleich nachher Bischöfe. Gewiß sey also, daß jede Gemeinde durch einen Verein von Gemeindeältesten oder Gemeindeaufsehern aus ihrer eigenen Mitte regiert wurde, und wir finden unter denselben gar keine Auszeichnung irgend eines Einzelnen, der etwa als primus

inter pares präſidirt hätte, wie in der auf das apoſtoliſche Zeitalter folgenden Zeit ein ſolcher vorzugsweiſe den auszeichnenden Namen eines ἐπίσκοπος erhielt. Wir haben keine Nachrichten darüber, wie es in dem apoſtoliſchen Zeitalter mit dem Vorſiz bei den Berathungen der Presbytern gehalten wurde. Möge nun aber immer einer nach einem gewiſſen Turnus den Vorſiz bei den Berathungen geführt haben, oder möge man darin den Altersverhältniſſen gefolgt ſeyn, oder möge nach und nach der durch ſeine perſönlichen Eigenſchaften ſich in der Amtsführung beſonders Auszeichnende dieſen Vorſiz gewonnen haben, gewiß bleibe doch, daß ein ſolcher, welcher den Vorſiz führte, noch durch keinen beſondern Namen ausgezeichnet wurde. — Es handelt ſich hier hauptſächlich um die Beſtimmung der beiden Begriffe ἐπίσκοπος und πρεσβύτεροι. Ich gebe zu, daß ſich beide Benennungen auf ein und daſſelbe Amt beziehen, behaupte aber, daß zwei verſchiedene Seiten deſſelben durch ſie bezeichnet werden. Den deutlichſten Beweis hievon gibt die Stelle Tit. 1, 5 ff. Titus wird hier aufgefordert, in Kreta die noch nöthigen kirchlichen Einrichtungen zu treffen und Presbyter in den Städten aufzuſtellen (κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους). Zum Presbyter tauge einer aber nur, wenn er ganz unbeſcholten ſey, der Mann Einer Frau, und chriſtliche, ordnungsliebende Kinder habe. Δεῖ γάρ, fährt der Verfaſſer V. 7 fort, τὸν ἐπίσκοπον ἀνέγκλητον εἶναι, ὡς θεοῦ οἰκόνομον u. ſ. w. Dieſer Uebergang auf den ἐπίσκοπος läßt keinen Zweifel darüber, daß ſich die πρεσβύτεροι V. 5 und der ἐπίσκοπος V. 7 ganz auf daſſelbe Amt beziehen. Warum werden nun aber dieſelben kirchlichen Perſonen das einemal mit dem Namen πρεσβύτεροι, das andremal mit dem Namen ἐπίσκοπος bezeichnet? Die Antwort hierauf liegt von ſelbſt in unſerer Stelle, ſobald wir von der gewöhnlichen willkührlichen Annahme abgehen, die Worte V. 5 κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα — καταστήσῃς κατὰ πόλιν πρεσβυτέρους ſeyen von der Errichtung eines Presbyteriums in jeder einzelnen Stadt zu verſtehen. Man iſt nicht berechtigt, den Pluralis πρεσβυτέρους anders zu verſtehen, als von dem collectiven Begriff, welcher in κατὰ πόλιν liegt. So ſind mehrere πρεσβύτεροι, ſofern in jeder einzelnen Stadt (κατὰ πόλιν vgl. Ap. Geſch. 15, 21) ein eigener Vorſteher oder ein ἐπίσκοπος iſt.

Der Vorſteher, ſofern er für ſich oder nach ſeinem Verhältniß zu der Gemeinde, an deren Spize er ſteht, betrachtet wird, heißt ἐπίσκοπος, als derjenige, welcher gleich einem Hirten * die Aufſicht über die ihm anvertraute Heerde zu führen hat. Werden aber mehrere einzelnen Gemeinden vorſtehende ἐπίσκοποι zuſammen genommen und mit einem gemeinſchaftlichen Namen bezeichnet, ſo werden ſie in der Regel πρεσβύτεροι genannt. Daher ſteht hier zuerſt das gemeinſame πρεσβύτεροι, ſobald aber von dem Vorſteher an und für ſich die Rede iſt, als einem einzelnen Individuum, ἐπίσκοπος. Dieß iſt wenigſtens der gewöhnliche Sprachgebrauch, wie er ſich nicht nur in unſerer Stelle, ſondern auch beinahe durchgängig in allen hieher gehörenden neuteſtamentlichen Stellen findet. Was unſere Briefe ſelbſt betrifft, ſo erklärt ſich nun hieraus nicht nur, warum 1 Tim. 3, 1 ff. mit Uebergehung der πρεσβύτεροι bloß von dem ἐπίσκοπος und den διάκονοι die Rede iſt, ſondern hauptſächlich auch, warum auch hier V. 2 nicht der Name πρεσβύτερος, ſondern der Name ἐπίσκοπος gewählt iſt. Dagegen ſteht nachher 5, 19 κατὰ πρεσβυτέρου κατηγορίαν μὴ παραδέχου, wo wir doch an den πρεσβύτερος im kirchlichen Sinne zu denken haben, nicht ἐπίσκοπος, ſondern πρεσβύτερος, weil ja Titus ſelbſt in einem collegialiſchen Verhältniß zu den πρεσβύτεροι ſtund. Entweder aus demſelben Grunde, oder weil zuvor von Altersverhältniſſen die Rede war, ſteht auch V. 17 πρεσβύτεροι. Ganz beſonders dient zur Beſtätigung der gemachten Unterſcheidung die Stelle 1 Pet. 5, 1, in welcher der Verfaſſer des Briefs den πρεσβύτεροι gegenüber, an welche er ſich wendet, ſich ſelbſt συμπρεσβύτερος nennt, um auch dadurch den an ſich ſchon in der Benennung πρεσβύτεροι liegenden Begriff des collegialiſchen Verhältniſſes noch beſtimmter auszudrücken, in Beziehung auf das ποιμαίνειν τὸ ποιμνίον τοῦ θεοῦ aber, oder in Beziehung auf die κλῆρος, d. h. die

* Dieſe Vergleichung gehört weſentlich zum Begriff des ἐπίσκοπος. Vgl. Ap. Geſch. 20, 28: προσέχετε οὖν ἑαυτοῖς καὶ παντὶ τῷ ποιμνίῳ, ἐν ᾧ ὑμᾶς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκόπους ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, 1 Pet. 5, 2 ποιμάνατε τὸ ἐν ὑμῖν ποιμνίον τοῦ θεοῦ, ἐπισκοποῦντες — τύποι γινόμενοι τοῦ ποιμνίου.

Gemeinden, die jedem Einzelnen durch göttliche Bestimmung anvertraut sind, werden sie ἐπισκοπῶντες genannt. Ebenso ist es auch Ap. Gesch. 20, 17, wo die Vorsteher, der die ἐκκλησία im Ganzen bildenden Gemeinden in ihrem Verhältniß zu einander πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας genannt werden, sobald aber von ihrem Verhältniß zu dem ποιμνίον die Rede ist V. 28, wird nun wieder der Name ἐπίσκοποι gebraucht. Auch die Stelle im Briefe an die Philipper 1, 1, wo man statt ἐπίσκοποι eher πρεσβύτεροι erwarten könnte, spricht nicht gegen, sondern für unsere Unterscheidung. Denn wenn die ἐπίσκοποι, wie hier, neben den διάκονοι genannt werden, werden sie nicht sowohl nach ihrem collegialischen Verhältniß, als vielmehr nach ihrem Verhältniß zu den Gemeinden, deren Vorsteher sie sind, betrachtet, wie ja eben dieses Verhältniß auch schon dadurch ausgedrückt ist, daß πάντες οἱ ἅγιοι ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οἱ ὄντες ἐν Φιλίπποις, σὺν ἐπισκόποις καὶ διακόνοις genannt werden. Bemerkenswerth ist dabei, daß in dem Briefe des Polykarp an dieselbe Gemeinde in Philippi c. 5 und 6 ebenso nur von πρεσβύτεροι und διάκονοι die Rede ist, wie in dem kanonischen Brief von ἐπίσκοποι und διάκονοι. Selbst später noch finden wir diesen ursprünglichen Sprachgebrauch. Wie Tertullian die Vorsteher der einzelnen Christengemeinden, also eigentlich die Bischöfe, seniores nennt (Apol. c. 59.: praesident probati quique seniores), so redet Cyprian die eigentlichen Presbyter collegialisch als compresbyteros an, um sich als Bischof ihnen gleichzustellen (Ep. V.). Gerade dasjenige also, was Neander als das Gewisse hervorhebt, daß jede Gemeinde durch einen Verein von Gemeindeältesten und Gemeindeaufsehern aus ihrer eigenen Mitte regiert wurde, kann nicht für das Ursprüngliche gehalten werden. Man darf sich die πρεσβύτεροι nicht gerade nur als ein Collegium von Vorstehern einer und derselben Gemeinde vorstellen, sondern die πρεσβύτεροι waren vielmehr nur die Vorsteher der, ursprünglich mehr noch für sich bestehenden, als schon zur Einheit einer größern Gemeinde verbundenen, kleinen christlichen Vereine, welche nur, sofern sie alle in einem gleichen Verhältniß zu einander stunden, jeder wie der andere ἐπίσκοπος einer kleinen christlichen Gemeinde war, mit dem gemeinschaftlichen Namen πρεσβύτεροι bezeichnet wurden, was

freilich nicht ausschließt, daß jene kleinen Gemeinden sich auch wieder als Theile einer größeren Gemeinde betrachteten, und ihre Vorsteher zusammen ein eigentliches Collegium bildeten, nur darf dieses gemeinschaftliche Regieren einer Gemeinde nicht als das Ursprüngliche und Wesentliche in dem Begriffe der πρεσβύτεροι gedacht werden, sondern ursprünglich war jeder πρεσβύτερος als ἐπίσκοπος der Vorsteher und Aufseher einer eigenen kleinen Gemeinde, eines eigenen κλῆρος. Das monarchische Princip, wenn man es so nennen will, liegt demnach schon ursprünglich in dem Begriff der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι, jeder πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος war für sich der Vorsteher einer kleinen von ihm geleiteten, an einem eigenen Orte sich versammelnden Gemeinde. Nirgends erscheinen in dieser ältesten Zeit die πρεσβύτεροι in einer und derselben Gemeinde als ein Collegium von Aeltesten, weßwegen auch Apostelgesch. 14, 23 nicht zu übersehen ist, daß hier von πρεσβύτεροι κατ' ἐκκλησίαν die Rede ist, d. h. von Presbytern verschiedener einzelner Gemeinden, der zuvor V. 22 genannten Gemeinden in Lystra, Ikonium, Antiochien, deren jede einen πρεσβύτερος hatte.* Anders haben wir uns auch die in der

* An dieser Hinsicht kann ich den Bemerkungen Kist's über den Ursprung der bischöflichen Gewalt in der christlichen Kirche in Illgen's Zeitschr. für hist. Theol. II, 2. S. 47. ff. wohl beistimmen. Die Ursache des Entstehens des bischöflichen Amtes in den Christengemeinden, dieß ist der Hauptgedanke, von welchem der Verfasser dieser Abhandlung ausgeht, sey vornehmlich in dem getheilten Zustand der christlichen Gemeinden zu suchen, die sich besonders in volkreichen Städten gebildet haben. Die an einem solchen Orte sich befindenden Christen haben nicht sogleich Eine Gesellschaft oder Eine Gemeinde ausgemacht, sondern gewöhnlich verschiedene von einander abgesonderte Vereine gebildet. Es liegt dieß allerdings, wie ich glaube, ganz in der Natur der Sache, und man kann sich dafür auf die in den paulinischen Briefen öfters erwähnten Hausgemeinden (Röm. 16, 4. 5. 14. 15. 1 Kor. 16, 19. Col. 4, 15. Philem. 2. vgl. auch Ap. Gesch. 18, 2. 18. 19.) berufen. Wenn nun aber Kist einen Hauptbeweis für diese Ansicht in den Briefen des Ignatius zu finden glaubt, und was in ihnen zur Warnung vor Spaltungen und zur Empfehlung der Eintracht und Einigkeit und insbesondere des engen Anschließens an den Bischof gesagt ist, auf

Apostelgeschichte öfters genannten πρεσβύτεροι der jerusalemischen Gemeinde nicht zu denken. Diese ältesten πρεσβύτεροι oder ἐπίσκοποι waren in ihrem Kreise dasselbe, was die spätern Bischöfe waren, und das Verhältniß, in welchem die Apostel zu den πρεσβύτεροι stunden, namentlich Jakobus als Vorsteher der jerusalemischen Gemeinde zu den πρεσβύτεροι derselben, so wie das Verhältniß des Titus zu den von ihm in Kreta eingesezten πρεσβύτεροι, des Timotheus zu den πρεσβύτεροι der ephesinischen Gemeinde, ist nicht sowohl dem spätern Verhältniß der Bischöfe zu den Presbytern, als vielmehr dem Verhältniß der Erzbischöfe zu den Bischöfen analog. Was daher in den Pastoralbriefen zur Begründung und Befestigung des kirchlichen Organismus in Hinsicht der πρεσβύτεροι und ἐπίσκοποι angeordnet und erinnert wird, hat nichts anders zum Gegenstand, als dieselbe monarchische Verfassung der Kirche, die später

---

Trennungen beziehen will, die nicht in der Verschiedenheit der Meinungen ihren Grund hatten, sondern mit dem ursprünglichen Zustand der Gemeinde in genauester Verbindung stunden, so scheint mir diese nicht auf die gleiche Weise begründet, da die Ursache der Spaltungen, vor welchen diese Briefe so angelegentlich warnen, vielmehr in den Häretikern liegen muß, welche diese Briefe zu einem Hauptgegenstand ihrer Aufmerksamkeit machen. Im Uebrigen hängt die Wichtigkeit, die auf diese Briefe in Hinsicht des Ursprungs der bischöflichen Gewalt gelegt wird, von der Frage über ihre Aechtheit ab, worüber ich die Ansicht des Verfassers dieser Abhandlung nicht theilen kann. Schon deßwegen kann ich mich auch davon nicht überzeugen, daß in diesen Briefen die Unterwerfung unter die Gewalt eines Bischofs als eine neue Einrichtung empfohlen und eingeführt werden soll. Neu ist nicht die bischöfliche Würde, sondern nur die Bedeutung, die sie ihr verschaffen will, und es wird schon eine Verfassung vorausgesezt, in welcher der Bischof über den Presbytern steht. — Diejenige Einrichtung, welche wir später namentlich noch in der alexandrinischen Kirche finden, in welcher die Eine Stadtgemeinde in mehrere kleinere neben einander bestehende Gemeinden getheilt war, deren jede ihren eigenen Presbyter für sich hatte (ὅσαι ἐκκλησίαι τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας ἐν Ἀλεξανδρείᾳ ὑπὸ ἕνα ἀρχιερέα ὦσαι, καὶ κατ' ἰδίαν ταύτας ἐπιτεταγμένοι εἰσὶ πρεσβύτεροι διὰ τὰς ἐκκλησιαστικὰς χρείας τῶν οἰκητόρων. Epiph. Haer. LXIX, 1) blieb demnach der ursprünglichen Form am nächsten.

vorzugsweise an den Namen der ἐπίσκοποι geknüpft wird. Ist es nun aber wahrscheinlich, daß diese monarchische Verfassung der Kirche, die den ächten Briefen des Apostels im Grunde völlig fremd ist, sofern wenigstens nirgends auf sie irgend eine Bedeutung gelegt wird, demselben Apostel, sey es auch erst später, eine so wichtige Angelegenheit geworden ist, daß er hauptsächlich auch für ihre Sanktionirung die sogenannten Pastoralbriefe bestimmt haben sollte? In dem Briefe an die Philipper 1, 1 sind allerdings auch schon ἐπίσκοποι und διάκονοι genannt, aber abgesehen davon, daß diese ἐπίσκοποι hier eine ganz isolirte, den ächten Briefen des Apostels völlig fremde Erscheinung sind, ist doch sonst in dem ganzen Inhalt des Briefs an die Philipper über dieses kirchliche Verhältniß nichts weiter gesagt, obgleich es dem Apostel auch hier an einer Veranlassung hiezu nicht hätte fehlen können, da ja auch der Brief an die Philipper in die spätere Zeit des Apostels, in dieselbe Periode seines Lebens, in welcher er den ersten Brief an den Timotheus und den Brief an den Titus geschrieben haben müßte, gehört, und da auch in ihm der Apostel über Gegner, über Feinde des Kreuzes Christi klagt. * Ich kann mit Einem Worte in diesem so angelegentlichen Reden von kirchlichen Einrichtungen und Personen nichts wahrhaft paulinisches sehen, sondern es scheint mir dieß auf eine spätere Zeit hinzuweisen, auf diejenige Periode, in welcher in der römischen Kirche das judenchristlich petrinische Element über das christlich paulinische das entschiedene Uebergewicht gewonnen hatte. Man beachte nur, wie hier alles zusammenhängt und von demselben Mittelpunkt

* Auch die Stelle Ap. Gesch. 14, 23, in welcher erzählt wird, Paulus und Barnabas haben auf ihrer ersten Missionsreise in den von ihnen gestifteten Gemeinden in Lystra, Ikonium und Antiochien sogleich auch Presbyter eingesezt, beweist nichts gegen das Obige, da auch dieses Datum gar zu isolirt steht, und es sich gar wohl denken läßt, daß in dieser Stelle, in welcher überhaupt zusammengefaßt wird, was man sich zur ersten Constituirung dieser Gemeinden nothwendig dachte, die Einsezung der Presbyter bloß deßwegen besonders hervorgehoben ist, weil man sich später keine christliche Gemeinde ohne einen gleich von Anfang an aufgestellten Vorsteher denken konnte.

ausgeht. Es darf wohl mit Recht angenommen werden, daß diese drei Briefe, wenn sie nicht für apostolisch zu halten sind, ihr Daseyn der römischen Kirche zu verdanken haben. Schon die Häretiker, die in ihnen geschildert werden, lassen uns daran nicht zweifeln. Diese Annahme ist aber auch deßwegen die natürlichste, weil der zweite Brief an den Timotheus selbst aus der römischen Gefangenschaft geschrieben seyn will, die beiden andern aber diesen Brief ohne Zweifel voraussezen, somit wahrscheinlich auch an demselben Orte entstanden sind. Wie sehr in dem Geiste der römischen Kirche schon frühe eine hierarchische Richtung sich zu entwickeln begann, von welcher man damals selbst noch das Bewußtseyn hatte, daß sie dem petrinischen, die christliche Kirche so viel möglich nach den Grundsäzen und Institutionen des Judenthums organisirenden, Christenthum weit mehr entspreche, als dem, dem Judenthum sich entgegensezenden, paulinischen, beurkundet nichts deutlicher, als die schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts vorhandene Sage, daß nicht derjenige Apostel, welcher so lange um des Evangeliums willen als Gefangener in Rom sich befunden hatte, und in eine so nahe Verbindung mit der römischen Gemeinde gekommen war, sondern der ohne Zweifel nie in Rom anwesende, nur durch ein kirchliches Interesse dahin versezte Apostel Petrus der apostolische Vorsteher dieser Kirche gewesen sey. Als ein anderes Zeugniß des in der römischen Kirche besonders wirksamen hierarchischen Interesses aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts sehe ich die Briefe des Ignatius an, welche in ihrer mir wenigstens nicht im Geringsten zweifelhaften Unächtheit ihren Ignatius nur deßwegen von Antiochien (woher ja auch Petrus nach Rom gekommen seyn soll), zum Märtyrertod nach Rom geschleppt werden lassen, weil sie ein Produkt der römischen Kirche sind. Warnungen vor Irrlehrern und Spaltungen, und Ermahnungen zur Befestigung der Ordnung und Einheit des kirchlichen Lebens machen den Hauptinhalt auch dieser Briefe aus. Die Irrlehrer, gegen welche Ignatius eifert, werden hauptsächlich als Doketen beschrieben, sie gehören also zu derselben Classe von Häretikern, mit welchen es die Pastoralbriefe zu thun haben, und welche überhaupt so viele Seiten darboten, von welchen aus sie die Aufmerksamkeit

und Thätigkeit der alten Kirche in Anspruch nahmen. Was in Hinsicht der kirchlichen Verfassung und des kirchlichen Lebens eingeschärft wird, wird auf dieselben kirchlichen Hauptpersonen zurückgeführt, die schon die Pastoralbriefe als die Träger des Ganzen voranstellen, die Bischöfe, Presbyter und Diacone, nur wird freilich in den Briefen des Ignatius von der Würde und Bedeutung dieser Häupter der Kirche und von der Anschließung aller Glieder der Gemeinde an sie und ganz besonders an den Bischof, welcher als die Einheit des Ganzen gleichsam der Herr selbst ist (Ep. ad Eph. c. 6.), als der nothwendigen Bedingung alles Heils auf eine Weise gesprochen, welcher die Pastoralbriefe noch sehr fern bleiben. Allein diese wollen ja auch nur, soweit allerdings des Unterschieds der Zeiten eingedenk, die ersten Elemente der spätern kirchlichen Verfassung als apostolische Institutionen nachweisen, und es ist ihnen dabei zugleich hauptsächlich darum zu thun, gerade den Apostel Paulus als Auctorität dafür geltend zu machen, weil es nach den Verhältnissen der Zeit zweckmäßig erschien, sich auch hierin auf seine Auctorität zu stützen. * Welches Recht wir aber haben, den Mittelpunkt, von

* Wie sehr es in diesen Briefen darauf abgesehen ist, den Apostel Paulus zum ersten Anordner dieser kirchlichen Verhältnisse zu machen, und eben diese Briefe als die von ihm in dieser Absicht gegebene Instruktion erscheinen zu lassen, möchte auch daraus zu ersehen seyn, daß Timotheus und Titus noch nicht selbst als Bischöfe der Gemeinden, an deren Spize sie stehen, dargestellt werden, wie sie die spätere Sage (Eus. H. E. III, 4) als die ersten Bischöfe von Ephesus und Kreta betrachtet. Da sie in Ephesus und Kreta erst den Anfang machen sollten, die Gemeinden nach der vom Apostel gegebenen Norm zu organisiren, so wird insofern consequent vorausgesezt, daß sie selbst noch nicht waren, was durch sie erst ins Leben treten sollte. Deßwegen heißt es bloß Tit. 1, 5 κατέλιπόν σε ἐν Κρήτῃ, ἵνα u. s. w. 1 Tim. 1, 3 παρεκάλεσά σε προσμεῖναι ἐν Ἐφέσῳ — ἵνα u. s. w. Im zweiten Brief an Timotheus wird Timotheus sogar bloß als εὐαγγελιστής bezeichnet 4, 5. Unter Evangelisten dachte man sich, wenn auch nicht durchaus, doch vorzugsweise nicht sowohl selbstständig wirkende als vielmehr nur in enger Verbindung mit einem der Apostel das Evangelium verkündigende Lehrer, weßwegen Markus und Lukas als Verfasser der beiden ihren Namen führenden Evangelien sogar nur die amanuenses der beiden Apostel Petrus und Paulus gewesen seyn sollten.

welchem diese hierarchische Tendenz ausging, in der römischen Kirche zu suchen, und somit auch dem judaisirenden oder petrinisch gesinnten Theil der ältesten Kirche den bedeutendsten Antheil an ihrer Empfehlung und Verbreitung zuzuschreiben, legt sich uns am offensten in den pseudoclementinischen Homilien dar, welche bei aller Eigenthümlichkeit gerade in diesen Grundsäzen und Ansichten mit den Briefen des Ignatius auf eine bemerkenswerthe Weise ganz zusammenstimmen. Befestigung der kirchlichen Einheit, Vereinigung aller Glieder der Gemeinde in einer Alle umfassenden, nach bestimmten Grundsäzen entworfenen Kirchenordnung, strenge Unterwürfigkeit unter den Bischof, als den Stellvertreter Christi und Gottes, ist das Hauptziel, nach dessen Erreichung diese Homilien streben, und zwar in demselben Interesse, von welchem wir überall diese hierarchische Richtung ausgehen sehen, im Gegensaz gegen jene Häretiker, welche seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts einen sehr bedeutenden Einfluß gewannen und die Kirche mit der größten Gefahr bedrohten. *

* Man vgl. die oben S. 72 genannte Abhandlung über die Christuspartei in der korinthischen Gemeinde u. s. w., S. 201 ff. Die ganze in diesen Homilien geschilderte kirchliche Thätigkeit des Apostels Petrus hat im Gegensaz gegen den Magier Simon, welcher dem Apostel überall vorausgeht, und dadurch die Wirksamkeit des Apostels selbst bedingt, ihr eine bestimmte Richtung gibt (wie ja auch in der Wirklichkeit bei allem, was dem kirchlichen Leben seine bestimmtere Form gab, das veranlassende und sollicitirende Moment immer irgend eine sich hervorthuende häretische Erscheinung war), die doppelte Aufgabe, sowohl die falschen und verderblichen Lehren, die der Magier als Repräsentant der Häretiker und insbesondere der Gnostiker verbreitet, zu bekämpfen und zu widerlegen, als auch die christlichen Gemeinden durch eine bestimmte kirchliche Organisation gegen alle der Entwicklung ihres kirchlichen Lebens besonders durch Häretiker drohende Gefahren sicher zu stellen. Deßwegen verläßt der Apostel Petrus nach diesen Homilien keinen Ort, wo er mit dem Magier disputirt und ihn durch die Wahrheit der apostolischen Predigt das Feld zu räumen genöthigt hat, ohne die daselbst gestiftete christliche Gemeinde mit den nöthigen kirchlichen Personen und Einrichtungen versehen zu haben. Die dabei leitenden Grundsäze und Ansichten sind am deutlichsten Hom. III, 60. ausgesprochen, wo der Apostel Petrus im Begriff, Cäsarea zu verlassen

Wir haben hier demnach eine Reihe gleichartiger Erscheinungen, in deren Zusammenhang unsere Pastoralbriefe nach der hier entwickelten

---

und dem nach Tyrus entflohenen Magier nachzureisen, sagt: Da statt meiner einer aufgestellt werden muß, welcher meine Stelle ausfüllt, so wollen wir Gott einmüthig bitten, daß er uns den Besten von denen, die unter uns sind, offenbare, damit er, auf die Kathedra Christi gesezt, seine Kirche fromm verwalte. — Die Menge der Gläubigen muß Einem gehorchen, damit sie in Eintracht leben kann. Was Einer Gewalt unterworfen ist, und das Bild der Monarchie in sich darstellt, läßt vermöge der guten Ordnung alle Untergebene Frieden genießen. Wenn aber alle aus Liebe zur Herrschaft Einem allein nicht gehorchen wollen, so müssen sie in Folge der Trennung gänzlich zu Grunde gehen. — Die Gehorsamen werden selig, die Ungehorsamen von dem Herrn bestraft: denn dem Vorsteher (προκαθεζόμενος) ist der Ort Christi anvertraut: deßwegen fällt die dem Vorsteher erbiesene Ehre oder Unehre auf Christus und von Christus auf Gott zurück. Wer dem Befehle des Vorstehers nicht gehorcht, gehorcht Christus nicht, und wer Christus nicht gehorcht, zieht sich den Zorn Gottes zu. So muß die Kirche, wie eine an einem hohen Orte erbaute Stadt eine gottliebende Ordnung und schöne Verwaltung haben. Vor allem muß der Bischof, als Regent, in allem, was er sagt, gehört werden, die Presbyter sollen es sich angelegen seyn lassen, daß das Befohlene geschieht, die Diacone sollen umhergehen, nach den leiblichen und geistigen Bedürfnissen der Brüder sehen, und den Bischof von allem in Kenntniß sezen. Gemäß diesen Grundsäzen wurde Zacchäus, weil er mit dem Herrn zusammen gewesen sey, seine wundervollen Thaten gesehen und die Verwaltung der Kirche gelernt habe, vom Apostel Petrus zum Bischof von Cäsarea geweiht. Man vgl. Hom. XI, 36. Je enger diese Grundsäze und Einrichtungen mit dem Charakter der judaisirenden Partei, welcher die clementinischen Homilien angehören, zusammenhängen, desto richtiger wird die Vermuthung seyn, die auf ihnen beruhende kirchliche Verfassung sey nicht sowohl paulinischen, als vielmehr judenchristlichen Ursprungs, und von den paulinischen Christen erst dann mit Interesse aufgenommen und durch die Auctorität ihres Apostels unterstüzt worden, als man durch die Verhältnisse der Zeit, hauptsächlich durch den ernsteren Conflict mit häretischen Parteien bereits die Erfahrung gemacht hatte, wie wichtig es sey, die Einheit der Kirche und des kirchlichen Lebens auf festere Verfassungsformen zu gründen.

Anſicht ſich von ſelbſt hineinfügen. Sehr natürlich muß man es dann auch unter den hier vorauszuſezenden Verhältniſſen finden, daß gleichmäßig mit der erſten Entwicklung der hierarchiſchen Verfaſſungsformen auch in Hinſicht der Behandlung der Häretiker hierarchiſche Grundſäze ſich zu entwickeln begannen, wie wir ſie insbeſondere Tit. 3, 10 ausgeſprochen finden. Die Erinnerung, einen αἱρετικὸς ἄνθρωπος, welcher ſich nicht zurechtweiſen läßt, als einen die kirchliche Gemeinſchaft nichts mehr Angehenden, als einen von ihr Abgekehrten * und durch ſich ſelbſt Verurtheilten anzuſehen, iſt ſo ſehr im Geiſte der ſeit dieſer Zeit ſich bildenden kirchlichen Praxis, daß man ſich nur etwa darüber wundern möchte, warum der Verfaſſer ſich bloß damit begnügte, einen ſolchen Häretiker nur als einen

* Die Worte ἐξέστραπται ὁ τοιοῦτος werden gewöhnlich ſo genommen: ein ſolcher iſt verkehrt (διεστραμμένος Phil. 2, 15). Ich glaube, es iſt dem Zuſammenhang (dem vorangehenden παραιτεῖσθαι d. h. einen von ſich weiſen, nichts mit einem zu thun haben wollen) und der Wortbedeutung angemeſſener, zu überſezen: ein ſolcher hat ſich (von uns) abgekehrt, und iſt aus der Gemeinſchaft der Gläubigen herausgetreten, als ein nicht mehr zu ihr Gehörender anzuſehen. Auch 5 Moſ. 32, 20 LXX., auf welche Stelle man ſich beruft, iſt ἐξεστραμμένος nicht gleichbedeutend mit διεστραμμένος, denn die γενεὰ ἐξεστραμμένη ſind diejenigen, von welchen Gott ſein Angeſicht hinwegwendet, mit welchem er alſo als ſolchen, die nicht zu ſeinem wahren Volke gehören, in keiner Verbindung mehr ſtehen will, es ſind, wie hinzugeſezt wird, υἱοί, οἷς οὐκ ἔστι πίστις ἐν αὐτοῖς. Dieß paßt ganz gut zu unſerer Stelle. Ich möchte daher mit ἐκστρέφεσθαι in dieſem Sinne den bei Euſebius H. E. VII, 30 von der Häreſie des Paulus von Samoſata vorkommenden Ausdruck ἐξορχεῖσθαι τὸ μυστήριον (aus dem Kreiſe des heiligen Dogma's heraustreten) vergleichen, welcher Ausdruck bei Euſebius durch den unmittelbar vorangehenden Gegenſaz: φρόνημα καθολικὸν ἔχειν καὶ συγκαταριθμεῖσθαι ἡμῖν erklärt wird. Die gewöhnlich angenommene Bedeutung des Ausdrucks ἐξορχεῖσθαι τὸ μυστήριον, prodere mysterium iſt theils für den Zuſammenhang bei Euſebius unpaſſend, theils überhaupt nicht die urſprüngliche, da das prodere, wo es ſtatt fand, immer erſt die Folge des thatſächlichen ἐξορχεῖσθαι war, des Heraustretens aus dem myſtiſchen Reigentanz. Die leztere Bemerkung gilt auch von dem ejurare mysterium, wodurch allerdings der Ausdruck richtiger als durch prodere erklärt wird. Man vgl. Creuzer Symb. u. Mythol. IV. S. 504.

αὐτοκατάκριτος (oder πεπαυτηριασμένος τὴν ἰδίαν συνείδησιν 1 Tim. 4, 2) zu betrachten, und nicht auch das förmliche Verdammungsurtheil der Kirche auf ihn fallen läßt. Doch erklärt sich auch dieß einfach aus der Beschaffenheit der Verhältnisse jener Zeit, die bei dem noch so lebhaften Conflict verschiedener Parteien ein festeres Zusammenwirken gegen die Häretiker noch nicht gestatteten. Der Wille hiezu aber ist, wie man wohl sieht, bereits vorhanden.

Nur Einen Haltpunkt könnte, wie mir scheint, die Vertheidigung des apostolischen Ursprungs der Pastoralbriefe, so weit sie die bisher erörterten Verhältnisse betrifft, noch finden. Ich meine die Abschiedsrede, welche der Apostel Paulus auf jener Reise nach Jerusalem, welche seine Gefangenschaft zur Folge hatte, in Miletus vor den aus Ephesus dahin berufenen πρεσβύτεροι τῆς ἐκκλησίας gehalten haben soll. Ap. Gesch. 20, 17—36. Hier sehen wir ja schon den Blick des Apostels auf dieselben Verhältnisse gerichtet, die uns in den Pastoralbriefen nur in ihrer bestimmtern Gestalt entgegentreten. Der Apostel spricht von verderblichen Wölfen, die in die Heerde eindringen, von Irrlehrern und Sektenstiftern, die in der Mitte der Gemeinde selbst aufstehen werden (ἐλεύσονται — λύκοι βαρεῖς εἰς ὑμᾶς, μὴ φειδόμενοι τοῦ ποιμνίου· καὶ ἐξ ὑμῶν αὐτῶν ἀναστήσονται ἄνδρες λαλοῦντες διεστραμμένα, τοῦ ἀποσπᾶν τοὺς μαθητὰς ὀπίσω αὐτῶν, Ausdrücke, die offenbar auf ein schon weit um sich greifendes Sektenwesen hindeuten), und zwar sieht er diese Gefahr nicht in sehr weiter Ferne vor sich, sondern wie es scheint, schon in der nahen Zukunft, wie man wenigstens die Worte V. 29 μετὰ τὴν ἄφιξίν μου, d. h. post discessum meum, gar wohl nehmen kann. Der kräftigste Schutz und Widerstand gegen diese der Kirche drohende Gefahr wird, wie in den Pastoralbriefen, von den Vorstehern der Gemeinden erwartet, welche, wie sie V. 28 bezeichnet werden, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἔθετο ἐπισκοπεῖν, ποιμαίνειν τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ, ἣν περιεποιήσατο διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου, und in dieser Absicht hauptsächlich, ihnen vor seinem Scheiden aus dem Kreise seines bisherigen Wirkens diese Sorge aufs angelegentlichste ans Herz zu legen, berief sie der Apostel zu sich nach Miletus. Diese Rede scheint demnach den deutlichsten Beweis davon zu geben, daß eben das, was Hauptinhalt und

Hauptzweck der Pastoralbriefe ist, schon dem damaligen Gesichtskreise des Apostels ganz nahe lag. Allein dieser ganzen Abschiedsrede sieht man es doch, wie ich wenigstens über sie urtheilen muß, gar zu deutlich an, daß sie post eventum geschrieben ist. Mit welcher Bestimmtheit sieht der Apostel schon jezt sein ganzes künftiges Schicksal voraus, seinen in Banden und Gefangenschaft endenden apostolischen Lauf! Es ist schon jezt δεδεμένος τῷ πνεύματι, sieht sich schon jezt im Geiste gebunden, ist schon jezt im Begriff τελειῶσαι τὸν δρόμον; weiß schon jezt, daß er von allen damals Anwesenden künftig keinen mehr sehen werde. Und doch war von jenem Zeitpunkt bis zu seinem wirklichen Ende immer noch eine Zeit von wenigstens vier Jahren, in welcher wir den Apostel, wenn wir, wie natürlich, den zweiten Brief an den Timotheus hier nicht in Betracht ziehen, nie mehr eine solche so bestimmte Erwartung seines endlichen Schicksals, vielmehr die gerade entgegengesezte Phil. 2, 24 aussprechen sehen. Wie kommt es, daß er gerade nur in jenem Moment, welcher doch der endlichen Katastrophe noch am fernsten lag, sich auf diese Weise aussprach? Wollte man aber auch, um alles dieß begreiflich zu finden, und in diesem ganzen Abschnitte der Apostelgeschichte nichts anders als die vollkommen treue Relation des damals Geschehenen und Gesprochenen zu sehen, in dem feierlichen Momente jener Abschiedsscene eine ganz außerordentliche Erleuchtung des Hinausblicks des Apostels auf sein künftiges Schicksal annehmen, so entsteht ja gerade dadurch der größte Widerspruch zwischen dieser Rede und den Pastoralbriefen. Kann die Aechtheit dieser Briefe, wie die gründlichsten Vertheidiger derselben annehmen, nur durch die Voraussezung einer zweiten römischen Gefangenschaft des Apostels Paulus gerettet werden, so geschah ja das gerade Gegentheil von demjenigen, was diese prophetische Abschiedsrede ankündigt. Der Apostel kam ja, wie bei dieser Ansicht angenommen werden muß, wirklich zwischen der ersten und zweiten Gefangenschaft wieder in eben diese Gegenden, und wenn man nun auch jenem so bestimmten und so vielsagenden: καὶ ἰδοὺ, ἐγὼ οἶδα, ὅτι οὐκέτι ὄψεσθε τὸ πρόσωπόν μου ὑμεῖς πάντες, ἐν οἷς διῆλθον κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ, noch so vieles abdringen zu können meint, so ist dieß doch

wie Jeder fühlen muß, ein ärmlicher Nothbehelf. Diese Rede ist einmal eine förmliche und feierliche Abschiedsrede im eigentlichsten Sinne, und wir sind nicht berechtigt anzunehmen, daß der Apostel dessenungeachtet nachher noch einmal in seiner freien apostolischen Thätigkeit in eben diese Gegenden gekommen sey. Wie sehr sie in diesem Sinne genommen worden soll, und wie wenig selbst der ohne Zweifel erst längere Zeit nachher schreibende Geschichtschreiber bei der so bestimmt ausgesprochenen Versicherung V. 28 irgend ein Bedenken hatte, beweist die von ihm V. 38 gemachte Schlußbemerkung, die Zuhörer des Apostels habe nichts mehr betrübt, als das Wort, das er zu ihnen gesprochen hatte, ὅτι οὐκέτι μέλλουσι τὸ πρόσωπον αὐτοῦ θεωρεῖν. Wozu eine so absichtliche Ausmahlung dieser feierlichen Abschiedsscene, wenn gleichwohl dieser Abschied nicht wirklich war, wofür ihn jeder Leser halten muß, ein Abschied auf immer? Ich trage daher kein Bedenken, eben diese Rede gleichfalls als einen Beweis gegen die Annahme einer zweiten römischen Gefangenschaft und der Befreiung des Apostels aus der ersten anzusehen, ja, sie scheint mir sogar, selbst wenn ich von ihrem Charakter einer post eventum geschriebenen Rede hinwegsehe, einer der schlagendsten Beweise gegen die Aechtheit unserer Briefe zu seyn. Mag man auch den Ausdruck V. 29 μετὰ τὴν ἄφιξίν μου nur von dem damaligen Hinweggehen des Apostels aus jenen Gegenden verstehen, so werden doch in jedem Fall die Irrlehrer, die als λύκοι βαρεῖς kommen sollen, in eine erst spätere Zeit gesezt, und es läßt sich nicht denken, daß der Apostel die ganze Sorge der Bekämpfung derselben von sich, dem Scheidenden, schon dem Ziele seines apostolischen Laufs Entgegeneilenden, so ganz auf jene Vorsteher der ephesischen Gemeinde übertragen, und ihnen zu ihrer eigensten Angelegenheit gemacht haben sollte, wenn er doch wirklich nachher noch in den Fall gekommen wäre, diesem Gegenstande hauptsächlich drei besondere Briefe zu widmen. Welche Kurzsichtigkeit im Blick in die Zukunft in demselben Moment, in welchem die Zukunft in einem so klaren Bilde dem Blicke des Apostels sich aufschloß! Gesezt aber auch, der Apostel habe sich in dieser Hinsicht getäuscht, in welchen Zeitpunkt soll denn überhaupt die Abfassung dieser Briefe gesezt werden, wenn sie als apostolische

mit der Abschiedsrede in Miletus auf irgend eine Weise in Einklang gebracht werden müssen? Vor derselben können sie unmöglich schon geschrieben gewesen seyn, da die Irrlehrer, auf welche sie sich beziehen, zur Zeit jener Rede noch gar nicht vorhanden waren, sondern von dem Apostel als eine erst künftige, und zwar in derselben Localität, in welcher sie der erste Brief an den Timotheus voraussezt, hervortretende Erscheinung angekündigt werden, wodurch die Hug'sche Hypothese, nach welcher zwei dieser Briefe, gerade diejenigen, die sich am meisten mit diesen Häretikern beschäftigen, der erste an Timotheus und der an Titus damals schon geschrieben waren, unwidersprechlich widerlegt ist. Eben so wenig aber können eben diese Briefe in der folgenden Lebensperiode des Apostels geschrieben worden seyn, denn unmittelbar nach der Rede in Miletus und der Reise des Apostels nach Jerusalem beginnt die Periode der Gefangenschaft des Apostels, als Gefangener aber hat er, wie Niemand läugnen kann, die genannten beiden Briefe nicht geschrieben. Er müßte also, um sie schreiben zu können, aus seiner Gefangenschaft wieder frei geworden seyn, aber auch dieser Annahme widerstreitet, wenn wir auch von allem andern absehen, die milesische Abschiedsrede aufs Bestimmteste. Wann soll er sie also geschrieben haben, wenn er sie gleichwohl geschrieben haben soll?

Nehmen wir nun alle in diesem Abschnitte dargelegte Züge zusammen, so vereinigen sie sich, wie ich glaube, auf eine sehr natürliche Weise zu dem Bilde einer Zeit, deren Verhältnisse uns die Entstehung dieser Briefe außerhalb des Kreises der apostolischen Wirksamkeit sehr leicht begreiflich machen. Eben so klar ergibt sich dann aber auch aus dem Bisherigen, wie wenig ein hinlänglicher Grund dazu vorhanden ist, diese Briefe in Hinsicht der Hauptfrage, um welche es sich handelt, von einander zu trennen. Jeder dieser Briefe liefert unläugbar Data, die für sich schon ein bedeutendes Moment zum kritischen Urtheil über sie abgeben, um so mehr aber, in Verbindung mit den von den beiden andern dargebotenen als gegenseitig sich ergänzende Beiträge zur Lösung der gemeinsamen Hauptfrage anzusehen sind. Wenn daher auch in dem zweiten Briefe an den Timotheus das Hierarchische weniger hervortritt, so

sind dagegen die Häretiker darin so deutlich bezeichnet, als in den beiden andern Briefen, und es ist unmöglich anzunehmen, daß in diesen Briefen nicht durchaus dieselbe Classe von Häretikern gemeint seyn sollte. Hat man sich aber davon überzeugt, so erscheint in der Art und Weise, wie sich der zweite Brief an den Timotheus für einen paulinischen ausgeben will, nur um so mehr Absichtlichkeit.

Vierter Abſchnitt.

Zuſammenſtellung alles deſſen, was ſonſt noch in dieſen Briefen einen nachapoſtoliſchen Urſprung wahrſcheinlich macht.

Auf die Unterſuchung des Inhalts und Zwecks unſerer Briefe im Ganzen laſſe ich hier noch eine Zuſammenſtellung alles desjenigen folgen, was im Zuſammenhang der bisherigen Ausführung seine Stelle noch nicht finden konnte, aber gleichwohl nicht übersehen werden darf, wenn das allgemeine Urtheil über den Charakter und Urſprung dieſer Briefe durch alles, was ſich hiezu darbietet, begründet werden ſoll.

Im zweiten Brief an den Timotheus, um mit dieſem zu beginnen, da er unſerer Unterſuchung zufolge für den der Zeit nach erſten zu halten iſt, hat, wie ich ſchon bemerkte, die namentliche Erwähnung der Großmutter und Mutter des Timotheus 1, 5. etwas gar zu Singuläres, was um ſo mehr auffallen muß, da Timotheus, von deſſen ἀνάμνησις ſchon der erſte Brief 4, 12 nicht ſehr paſſend ſpricht, zur Zeit des zweiten, der Vorausſetzung nach während der zweiten römiſchen Gefangenſchaft geſchriebenen, Briefs um ſo mehr in einem Alter geweſen ſeyn müßte, welchem ſolche Motive wenigſtens ferner liegen. Man ſieht auch hier in die Conception eines Schriftſtellers hinein, welcher nach dem Bilde, das er ſich von der Perſon des Timotheus entworfen hatte, indem er ſich ihn ganz als νέηνον des Apoſtels dachte (διὰ ἐν νέηνον μου 2) 4) nach der Idee dieſes kindlichen Verhältniſſes aus auch auf das Motiv der Erinnerung an Mutter

und Großmutter geführt wurde, wobei er zugleich den Vortheil gewann, durch die Einflechtung der wahrscheinlich durch die Tradition gegebenen Namen Lois und Eunike dem Inhalt des Briefs eine um so concretere und individuellere Form zu geben, ein Bedürfniß, das der Verfasser dieses Briefs besonders gefühlt zu haben scheint. Im Hinblick auf diese in Beziehung auf den Timotheus ihm vorschwebende Idee scheint sich ihm auch schon V. 3 bei den Worten des Apostels: χάριν ἔχω τῷ θεῷ ᾧ λατρεύω noch besonders der analoge Zusaz ἀπὸ προγόνων empfohlen zu haben. Auch die unmittelbar darauf folgende Zurückführung des dem Timotheus mitgetheilten χάρισμα τοῦ θεοῦ auf die ἐπίθεσις τῶν χειρῶν kann ich nicht für paulinisch halten. In den ächten Briefen des Apostels wenigstens findet sich nichts analoges, und auf Apostelgesch. 19, 6 kann man sich hier nicht berufen, da die Apostelgeschichte verschiedenartige Bestandtheile enthält. Was aber diese Handauflegung noch bestimmter charakterisirt, ist die parallele Stelle im ersten Brief an den Timotheus 4, 14, in welchem wir sogar eine ἐπίθεσις τῶν χειρῶν des Presbyteriums finden. Nehmen wir beide Stellen, wie geschehen muß, zusammen, so haben wir eine doppelte Handauflegung. Der frühere Brief läßt bloß den Apostel dem Timotheus die Hände auflegen, der spätere aber spricht, um nach seinem amplificirenden Charakter noch etwas hinzuzusezen, auch von einer Handauflegung, die durch die Presbyter geschehen sey. Es ist dieß allerdings kein Widerspruch, es kann das Eine neben dem Andern statt finden, wie die Vertheidiger des apostolischen Ursprungs bemerken, allein eben dieß, daß beides verbunden wird, ist das sicherste Merkmal der spätern Zeit, in welcher wir diese Sitte finden. Man vgl. G. Bevereg. Annot. in canones Apost. in Cotelier's Ausgabe der Werke der apost. Väter Th. I. S. 458 ff. Das vierte Concil von Carthago vom J. 255 verordnete, ut Presbyter cum ordinatur, Episcopo eum benedicente, et manum super caput ejus tenente, etiam omnes Presbyteri, qui praesentes sunt, manus suas juxta manum Episcopi super caput illius teneant. Ebenso heißt es in den Constitutionen der alexandrinischen Kirche c. 5.: Cum vult Episcopus ordinare Presbyterum, manum suam capiti ejus imponat, simulque omnes Presbyteri

istud tangant. Dieß paßt vollkommen auf unſere Stelle, nach welcher demnach Timotheus ganz nach jener nachapoſtoliſchen Sitte von Paulus und den anweſenden Presbytern durch gemeinſchaftliche Handauflegung zum Presbyter oder ἐπίσκοπος, ſofern zwiſchen beiden damals noch kein Unterſchied war, geweiht worden ſeyn ſoll.

Im zweiten Capitel deſſelben Briefs V. 3 verdient die Vergleichung des Dienſtes für die Sache des Evangeliums mit einem Soldatendienſt beachtet zu werden. Κακοπάθησον, wird Timotheus ermahnt, ὡς καλὸς στρατιώτης Ἰησοῦ Χριστοῦ. Οὐδεὶς στρατευόμενος ἐμπλέκεται ταῖς τοῦ βίου πραγματείαις, ἵνα τῷ στρατολογήσαντι ἀρέσῃ. Dieſe Vergleichung iſt zwar unläugbar pauliniſch (vgl. 2 Kor. 10, 3 4. Phil. 2, 25), aber wie ſie in dieſen Briefen wiederholt ſich findet (vgl. 1 Tim. 1, 18 ἵνα στρατεύῃ τὴν καλὴν στρατείαν), iſt ſie zugleich auch ganz im Geſchmack der Schriftſteller aus der zweiten Hälfte des zweiten Jahrh. Man vgl. den Brief des Ignatius an Polykarp c. 6. Ἀρέσκετε, ᾧ στρατεύεσθε, ἀφ' οὗ καὶ τὰ ὀψώνια κομίσεσθε· μήτις ὑμῶν δεσέρτωρ (desertor) εὑρεθῇ. Τὸ βάπτισμα ὑμῶν μενέτω, ὡς ὅπλα, ἡ πίστις ὡς περικεφαλαία, ἡ ἀγάπη ὡς δόρυ, ἡ ὑπομονὴ ὡς πανοπλία. Tertullian Adv. Marc. c. 3.: Vocati sumus ad militiam Dei vivi jam tum, cum in sacramenti verba respondemus. De corona militis c. 11.: stationes alii magis faciet quam Christo?

Eine der auffallendſten Stellen deſſelben Briefs iſt die in demſelben Cap. V. 7 folgende Aufforderung: μνημόνευε Ἰησοῦν Χριστὸν ἐγηγερμένον ἐκ νεκρῶν, ἐκ σπέρματος Δαβίδ, κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου. Was ſoll hier das Evangelium des Apoſtels ſeyn? Die Lehren, bemerkt man, die er unabläßig vortrug, die Thatſachen aus der Geſchichte des Herrn, die zugleich das Fundament des chriſtlichen Glaubens ſind, als Gegenſaz gegen die ἑτεροδιδασκαλοῦντες. Daß Chriſtus ἐκ σπέρματος Δαβὶδ γενόμενος ſey, ſagt allerdings der Apoſtel auch Röm. 1, 5., aber machte er daſelbſt auch den Zuſaz κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου? Sage man, was man will, wer Sinn für kritiſche Combinationen hat, muß wohl geſtehen, daß der Verfaſſer des Briefs unter dem Evangelium des Apoſtels hier nichts anders meint, als das Evangelium des Lukas (vgl. 1, 26—38, 69. 2, 4 ff.), welches, wie bekannt iſt, in der römiſchen Kirche beſonders eben ſo

als das Evangelium des Apoſtels Paulus betrachtet wurde, wie das Evangelium des Markus das Evangelium des Petrus ſeyn ſollte. *

* So nahmen auch ſchon die Alten den Ausdruck εὐαγγέλιόν μου. Φασὶ δὲ, ſagt Euſebius H. E. III, 4. ὡς ἄρα τῷ κατ' αὐτὸν εὐαγγελίῳ (des Lukas) μνημονεύειν ὁ Παῦλος εἴωθεν, ὁπηνίκα, ὡς περὶ ἰδίου τινὸς εὐαγγελίου γράφων ἔλεγε κατὰ τὸ εὐαγγελιόν μου. Neuere wollten die ganze Sage von dem Antheil des Apoſtels Paulus am Evangelium des Lukas nur aus der obigen Stelle 2 Tim. 2, 7 ableiten. Natam puto, bemerkt Heinrichen zu der Stelle des Euſebius, opinionem istam, Lucam evangelium monente et adjuvante Paulo scripsisse primum quidem ex falsa interpretatione vocis εὐαγγέλιον (2 Tim. 2, 7), quae satis mature sensu angustiori de vitae Iesu Christi commentariis usurpari coepta est (wie z. B. bei Juſtin Apol. II.). Wie ſoll aber der Ausdruck εὐαγγελίόν μου 2 Tim. 2, 7 anders erklärt werden können, und warum ſoll es befremdend gefunden, oder nur aus einem Mißverſtändniß erklärt werden, daß nach dem bekannten Verhältniß, in welchem Lukas ſeiner Apoſtelgeſchichte zufolge zu Paulus ſtund, ſein Evangelium als das des Apoſtels Paulus betrachtet wurde? Es weist uns alſo dieß nur auf eine Zeit hin, in welcher das Evangelium des Lucas ſchon exiſtiren mußte, und in welcher man den Werth der ſchriftlichen Evangelien ſchon ſo ſchäzen gelernt hatte, daß man gemäß dem allgemeinen Grundſaze, daß die ganze kirchliche Tradition nur inſofern das Princip der Wahrheit in ſich habe, ſofern ſie als eine apoſtoliſche, von den Apoſteln und durch dieſe von Chriſtus ausgegangene betrachtet werde, auch keinem von der Kirche angenommenen Evangelium eine andere als eine apoſtoliſche Auctorität zugeſtehen zu dürfen glaubte. Ich habe in meiner Abhandlung über die Chriſtuspartei u. ſ. w. a. a. O. S. 183. die Sage von dem petriniſchen Urſprung des Evangeliums des Markus aus den daſelbſt nachgewieſenen Verhältniſſen einer petriniſchen und pauliniſchen Partei in Rom erklärt. Dieß ſcheint mir in jedem Falle angenommen werden zu müſſen, aber es bringt ſich auch die weitere Frage auf, ob nicht vielleicht, nicht bloß der Urſprung dieſer Sage, ſondern der wirkliche Urſprung des Evangeliums des Markus ſelbſt, in eben dieſen Verhältniſſen zu ſuchen iſt? Die Gründe, die mir dafür zu ſprechen ſcheinen, ſind kurz folgende: 1) Die kirchliche Sage (man vgl. Euſ. H. E. II, 15. III, 24, 39. V, 8. VI, 14, 25) verſichert ſehr beſtimmt, das Evangelium des Markus ſey in Rom, alſo da, wo dieſe Partei-Verhältniſſe ihren Siz hatten, entſtanden, aus den Vorträgen des Apoſtels Petrus, welcher allerdings niemals ſelbſt in Rom war

Nun wird uns auch noch klarer, warum in demselben Briefe 4, 11 der Verfasser den Apostel ausdrücklich sagen läßt: Lukas sey allein

(man vgl. die genannte Abhandlung S. 156. ff.), aber daselbst eine Partei hatte, in deren Interesse es ganz liegen mußte, der paulinischen Partei gegenüber, die das schon vorhandene Evangelium des Lukas als das Evangelium ihres Apostels anzusehen gewohnt war, ein gleiches Evangelium ihrem Apostel Petrus zu vindiciren. 2) Mit dieser Voraussezung stimmt das Abhängigkeits-Verhältniß, in welchem das Evangelium des Markus den neuern kritischen Untersuchungen zufolge nicht bloß zu dem des Matthäus, sondern auch dem des Lukas steht, vollkommen gut zusammen. Daß das Evangelium des Markus, obgleich das jüngste der drei ersten kanonischen Evangelien, doch im Kanon vor das des Lukas zu stehen kam (während doch das erste und vierte offenbar chronologisch gestellt sind), scheint mit derselben Absichtlichkeit geschehen zu seyn, mit welcher die mit der paulinischen Partei rivalisirende petrinische auch sonst (man vgl. die genannte Abh. S. 159, 179, 185) ihrem Apostel die Priorität der Zeit und der Würde zuzuwenden wußte. 3) Manche Eigenthümlichkeiten des Evangeliums des Markus erklären sich hieraus von selbst. Daß es außerhalb Judäa geschrieben seyn muß, sich bisweilen römischer Ausdrücke bedient, eine gewisse Vorliebe für den Apostel Petrus verräth, ist längst bemerkt worden. (Vgl. Schott Isag. hist. crit. in libros N. F. s. S. 86, 88). Sollte aber nicht auch die Eigenthümlichkeit, daß es unter den drei ersten kanonischen Evangelien allein über die Geburt und Kindheit Christi schweigt, in den Verhältnissen seiner Entstehung ihren Grund haben? Die oben aus den clementinischen Homilien angeführte Stelle gibt den Beweis, daß es in der petrinisch-judenchristlichen Partei, aus deren Mitte diese Homilien hervorgegangen sind, auch eine Ansicht über die Person Christi gab, nach welcher auf seine davidische Abkunft kein Gewicht gelegt werden sollte. Man vgl. meine Schrift: Die christliche Gnosis S. 760 ff. Wenn wir nun auch diese Ansicht dem Verfasser des Markus-Evangeliums nicht in demselben Sinne, in welchem sie in diesen Homilien ausgesprochen ist, zuschreiben können (wie überhaupt gewiß nicht alles, was diese Homilien enthalten, als das Gemeinsame der petrinisch-judenchristlichen Partei angesehen werden darf), so läßt sich doch sehr gut denken, daß ein Schriftsteller, welcher im Interesse dieser Partei schrieb, und die Aufgabe hatte, aus den vorhandenen beiden Evangelien ein drittes zu verfassen, das für das dem Petrus eigenthümliche gelten sollte, durch eine solche Ansicht über die Person

bei ihm, und warum auch Markus dabei nicht vergeſſen iſt, indem der Verfaſſer unmittelbar, nachdem Lukas genannt iſt, den Apoſtel in Beziehung auf Markus dem Timotheus den Auftrag geben läßt: *Μάρκον ἀναλαβὼν ἄγε μετὰ σεαυτοῦ· ἔστι γάρ μοι εὔχρηστος εἰς διακονίαν.* Wie dieſe Briefe überhaupt nach dem Obigen eine verſöhnliche, auf eine Vereinigung der pauliniſchen und petriniſchen Partei hinzielende Tendenz haben, ſo ſollte nun auch der Petriner Markus in die Nähe des Apoſtels Paulus gebracht und ſeinem Evangelium dieſelbe Anerkennung zu Theil werden, wie dem Evangelium des Lukas. Daß es aber gerade die davidiſche Abkunft iſt, wegen welcher hier das Evangelium des Lukas citirt wird, iſt eine neue Hinweiſung auf die Zeit, die wir hier immer vor Augen haben müſſen. Die menſchliche Abkunft Chriſti, welche, ſobald ſie zugegeben wurde, nur auf das Geſchlecht Davids zurückgeführt werden konnte, war eine damals vielfach beſprochene Streitfrage. Nicht bloß Marcion mit ſeiner Secte wollte von einem Chriſtus *ἐκ σπέρματος Δαβὶδ* nichts wiſſen, auch der Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien ſieht hierin nur eine reinjüdiſche Vorſtellung. Man vgl. Hom. XVIII, 13, wo in Beziehung auf die Stelle Matth. 11, 27 bemerkt wird: *δύναται ὁ λόγος εἰρῆσθαι πρὸς πάντας Ἰουδαίους, τοὺς πατέρα νομίζοντας εἶναι Χριστοῦ τὸν Δαβὶδ, καὶ αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν υἱὸν ὄντα, καὶ υἱὸν θεοῦ μὴ ἐγνωκέναι· διὸ καὶ οἰκείως εἴρηται· οὐδεὶς ἔγνω τὸν πατέρα, ἐπεὶ ἀντὶ τοῦ θεοῦ τὸν Δαβὶδ πάντες ἔλεγον.* Was iſt natürlicher, als daß ein Schriftſteller, welcher, wie der Verfaſſer unſerer Briefe, den Extremen beider Parteien begegnen wollte, ſich ausdrücklich auch für die davidiſche Abkunft Chriſti erklärte, und ſeinen Apoſtel ſich dafür

---

Chriſti, wenn er ſie auch nicht ſelbſt theilte, wenigſtens beſtimmt werden konnte, den ſtreitigen Punkt lieber ganz zu übergehen, und ſeine evangeliſche Geſchichte ſogleich mit dem öffentlichen Leben Jeſu, mit der Taufe, worauf die judaiſirende Partei das größte Gewicht legte, beginnen zu laſſen. Um ſo eher erhielt ja ſo das neue Evangelium, worauf, ſo ſchwer es zu erreichen war, doch hauptſächlich geſehen werden mußte, auch ſchon durch ſeinen Anfang einen eigenthümlichen, es von den beiden andern unterſcheidenden Charakter.

auf die von den Marcioniten verworfenen ersten Capitel des Evangeliums des Lukas berufen ließ? Daß man um diese Zeit auch dieses Prädicat stärker als früher hervorheben zu müssen glaubte, sehen wir auch aus den Briefen des Ignatius, in welchen (Ep. ad Rom. c. 7) Christus gleichfalls γενόμενος ἐν σπέρματος Δαυὶδ genannt wird.

Im dritten Capitel nimmt man mit Recht an der Stelle V. 8 Anstoß. Die Erwähnung der beiden ägyptischen Zauberer Jannes und Jambres ist gewiß weit mehr im Geiste eines spätern Schriftstellers, als im Geiste des Apostels Paulus, in dessen Briefen sich sonst von apokryphischen Traditionen dieser Art nichts findet. *

* Schon in alter Zeit nahm man an dieser eines Apostels nicht würdig scheinenden Berufung auf eine apokryphische Auctorität Anstoß. Origenes In Matth. Comment. series 117 bemerkt: Apostolus scripturas quasdam secretorum profert, sicut dicit alicubi: quod oculus non vidit, nec auris audivit (1 Cor. 2, 9), in nullo enim regulari libro hoc positum invenitur, nihi in secretis Heliae prophetae. Nam quod sit: sicut Jannes et Mambres restiterunt Moysi, non invenitur in publicis scripturis, sed in libro secreto, qui suprascribitur Jannes et Mambres liber. Unde auti sunt quidam epistolam ad Timotheum repellere, quasi habentem in se textum alicujus secreti, sed non potuerunt. Primam autem epistolam ad Corinthios propter hoc aliquam refutasse quasi adulterinam, ad aures meas nunquam pervenit. Vgl. 28: Diese beiden Individuen Jannes und Jambres, oder vielmehr dieses Eine Individuum, denn unstreitig sind alle diese Namen Mambres, Jambres, Jannes, Jannes nur verschiedene Formen desselben Namens, habe ich im Verdacht, daß wir ihm die Fabel von des Apostels Johannes römischem Oelmärtyrerthum zu verdanken haben, dessen historische Wahrheit selbst noch Mosheim gegen Heumann nicht ganz fallen lassen zu dürfen glaubte (Dissert. ad hist. eccles. pertin. T. I. S. 497 ff.) Die Sage, wie sie zuerst Tertullian De praescr. haer. c. 36. erzählt, daß der Apostel Johannes, ehe er auf die Insel Patmos verwiesen wurde, in Rom (jener felix ecclesia, wie Tertullian in demselben Zusammenhang sagt, cui totam doctrinam Apostoli cum sanguine suo profuderunt, ubi Petrus passioni dominicae adaequatur, ubi Paulus Joannis exitu coronatur) in oleum igneum demersus, nihil passus est, scheint mir ganz in die Classe der auf Magie und Zauberei sich beziehenden Mythen zu gehören. Das Faß, auch dessen siedendem Oel der

Bei den V. 11 erwähnten Verfolgungen des Apostels in Antiochien (in Pisidien) Ikonium und Lystra ist auffallend, wie genau

---

Apostel völlig unbeschädigt wieder herauskam, ist ein Seitenstück zu jenen Kesseln, aus welchen die Hineingeworfenen, selbst nachdem sie zerstückelt worden waren, durch die Kunst einer Magie, wie sie die Alten der Erzzauberin Medea und der Schicksalsgöttin Klotho (Pindar Ol. 1, 40. ff.) zuschrieben, nicht nur lebendig, sondern auch in schönerer und verjüngter Gestalt wieder hervorgingen. Mit diesem charakteristischen Zuge erzählt Hieronymus diese Sage (augenscheinlich nach Tertullian, obgleich die angeführte Stelle, die einzige, die sich hierüber bei Tertullian findet, nicht ganz zusammenstimmt) Adv. Iovin. I, 26. Refert Tertullianus, quod a Nerone (in die Zeit Nero's ist die Sache wohl nur deßwegen verlegt, weil Tertullian a. a. O. das Märtyrerthum des Johannes zugleich mit dem des Petrus und Paulus erwähnt. Tertullian selbst sezte es ohne Zweifel in die Zeit Domitians, da er das relegari in insulam unmittelbar darauf folgen läßt) missus Joannes Evangelista in ferventis olei dolium purior et vegetior exierit, quam intraverit. Ich finde nun zwar in den von Jannes und Jambres handelnden Stellen nicht gerade etwas Gleichlautendes, da man aber von diesen berüchtigten Zaubereyen, den angeblichen zwei Söhnen Bileams, welche unter Pharao ihre falschen Wunderkünste den wahren Wundern des Moses entgegensezten (man vgl. über sie Wetstein zu 2 Tim. 2, 8. Fabricius Cod. pseudepigr. V. T. S. 815 ff. Suicer Thes. eccles. unter Ἰαννης) so vieles zu erzählen wußte (nach Origenes gab es ja eine eigene ihre Namen führende apokryphische Schrift), ist es unwahrscheinlich, daß unter ihre Zaubertünste auch das in oleum igneum demergi et nihil pati, oder etwas ähnliches gehörte? Wie leicht konnte es aber auch auf den Apostel Johannes übergetragen werden, da der Name Ἰαννης mit dem Namen Ἰωάννης ganz identisch ist? J. Buxdorf bemerkt im Lex. Talmud. S. 945 über diese verschiedenen Namensformen: omnia haec corrupta sunt ex primitiva forma יוחנן, quae in authore Aruch exprimitur, et valet Ἰωάννης, Johannes; unde contracte graecum Ἰαννῆς. In einigen Talmudischen Stellen wird daher derselbe Jannes auch Jochannes genannt (s. Wetst. u. Fabric. a. a. O.). Die Entstehung der den Apostel Johannes betreffenden Sage, von welcher hier die Rede ist, scheint mir auf folgende Weise gedacht werden zu müssen. Den ersten Anlaß gab ohne Zweifel der in der Apokalypse 1, 9 erwähnte Aufenthalt auf der Insel Patmos. Johannes, der Verfasser der Apokalypse, befand sich daselbst, διὰ τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ διὰ τὴν

sich der Verfasser, ganz gemäß der zuvor bemerkten Hinweisung auf das Evangelium des Lukas, an die Apostelgeschichte (13, 14, 15,

---

μαρτυρίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Diesem Aufenthalt auf der Insel ging also eine μαρτυρία voran. Daran schloß sich sehr natürlich die Frage an: wie kam es, daß diese μαρτυρία nicht zum wirklichen Märtyrertode führte? Da man nun schon von einem Jannes oder Johannes wußte, welcher eine verjüngende Wunderkraft besaß, so dachte man sich durch die Identificirung dieser beiden Johannes den Apostel, als den nicht sterbenden Jünger Jesu, welchem eben deßwegen die ihm damals drohende Gefahr nicht tödtlich werden konnte. Dasselbe, was die Sage von jenem Jannes als ein Kunststück der Magie erzählte, hatte sich nun damals an dem Apostel Johannes ereignet. So hatte man nun einen Märtyrer, über welchen gleichwohl der Tod keine Gewalt haben konnte, ein Märtyrerthum, das kein wirklicher Märtyrertod war, und doch die volle Bedeutung desselben hatte. Beides vereinigte jenes Magische zuvor schon an den Namen Johannes geknüpfte demergi in oleum igneum et nihil pati, aufs Glücklichste. Man vgl. hiemit noch die Stelle bei Hieronymus im Comment. in Matth. c. 20: si legamus ecclesiasticas historias, in quibus fertur, quod ipse propter martyrium sit missus in fervantis olei dolium, exinde ad suscipiendam coronam Christi athleta processerit, statimque relegatus sit in Pathmon insulam, videbimus martyrio animum non defuisse, et bibisse Joannem calicem confessionis, quem et tres pueri in fornace ignis biberunt, licet persecutor non fuderit sanguinem. Vielleicht ist auch dies nicht zu übersehen, daß wir diese Sage vor dem Märtyrerthum des Johannes gerade bei Tertullian finden. Wie bekannt jener Magier Jannes damals in Nordafrika war, sehen wir daraus, daß ihm auch der Landsmann und Zeitgenosse Tertullians Apulejus kannte und ihn in seiner Apologie mit andern Magiern, Moses, Apollonius, Zoroaster, Hostanes, zusammenstellte. Hatte nun aber einmal der Apostel Johannes seine Superiorität über die Macht des Todes auf eine so ausserordentliche Weise kundgethan, so schloß sich an diese Sage sehr natürlich der Glaube an, daß ihm überhaupt nicht bestimmt sey, zu sterben, daß er, wie er damals aus dem verhängnißvollen Oelkessel nur frischer und lebenskräftiger hervorgegangen, so an sich im Besitz einer ihn verjüngenden Lebenskraft sey, die ihn niemals werde sterben lassen. In dieser Form erscheint uns diese Sage in den Schlußworten des Evangeliums des Johannes, nach welchen ἐξῆλθεν ὁ λόγος εἰς τοὺς ἀδελφοὺς (so weit verbreitet war also diese Sage unter den Christen jener Zeit) ὅτι ὁ μαθητὴς

50. 14, 1. 5. 6. 7. 19) anſchließt. Hieraus erklärt ſich auch am einfachſten, warum der Verfaſſer gerade dieſe drei Verfolgungen

---

ἐκεῖνος οὐκ ἀποθνήσκει (21, 23). Hiemit hatte man aber auch die Sage einen Punkt erreicht, vom welchem man wieder zurücklenken zu müſſen glaubte. Lautete dieſe Sage über die dem Apoſtel Johannes beſtimmte Unſterblichkeit urſprünglich ſo, wie wir ſie Joh. 21, 23 finden, Johannes werde ſo lange bleiben, bis der Herr kommt, ſo konnte man dieß in einer Zeit, in welcher man ſich die Wiederkunft des Herrn ſo nahe dachte, daß man ſie noch in der Periode der damals lebenden Generation erwartete, ganz unverfänglich erſcheinen: es wurde dem Apoſtel nichts zugeſchrieben, was das dem menſchlichen Leben geſezte Ziel auf eine zu auffallende Weiſe überſchritt. Je weiter aber der Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn hinausgerückt wurde, deſto bedenklicher mußte die Vorausſezung zu ſeyn ſcheinen, der Apoſtel Johannes ſey auch noch immer unter den Lebenden. Ein ſolcher nie ſterbender, alle andere überlebender Jünger war doch eine gar zu apokryphiſche Geſtalt, und die Forderung machte ſich mit allem Recht geltend, daß der fort und fort lebende Jünger auch eines Apoſtels würdige Beweiſe ſeiner Exiſtenz unter den Lebenden zu geben habe. Vom dieſem Geſichtspunkt aus läßt ſich nun in den Schlußworten des Evangeliums des Johannes die Abſicht nicht verkennen, eine Berichtigung der über den Apoſtel Johannes gehenden Sage zu geben. Die Sage wird für ein Mißverſtändniß erklärt, das bloß daraus entſtanden ſey, daß man das von Jeſus hypothetiſch Geſagte in kategoriſchem Sinne genommen habe. Denn nicht ſchlechthin habe Jeſus geſagt, daß er nicht ſterbe, ſondern nur bedingt, wenn er wolle, daß er bleibe bis er komme, gehe es den Petrus nichts an. Wie es ſich nun aber mit dem Lebensende des Apoſtels Johannes wirklich verhalte, wußte man gleichwohl nicht zu ſagen. So wenig man ihm abſolute Unſterblichkeit oder eine nie aufhörende Exiſtenz unter den Lebenden zugeſchrieben wiſſen wollte, ſo wenig wagte man doch von ſeinem Tode zu ſprechen. Er iſt der Jünger, von deſſen Tode man nichts weiß und deßwegen auch nichts ſagen darf, nur andeutend glaubte man von ihm reden zu dürfen, indem man den äußerſten Zeitpunkt bezeichnete, in welchem er noch am Leben war. Dieſe Scheue, geradezu von dem Tode des Apoſtels Johannes zu reden, ſieht offenbar aus den beiden Stellen hervor, in welchen Irenäus die Wirkſamkeit des Apoſtels Johannes in der letzten Zeit ſeines Lebens gedenkt. Adv. haer. II, 22.: πάντες οἱ πρεσβύτεροι μαρτυροῦσιν, οἱ κατὰ τὴν Ἀσίαν Ἰωάννῃ τῷ τοῦ κυρίου μαθητῇ συμβεβληκέναι, παραδεδωκέναι

besonders hervorhebt. Er fand sie in dem die Missionsreisen des Apostels beschreibenden Theile der Apostelgeschichte zuerst erwähnt.

ταῦτα τὸν Ἰωάννην· παρεμεῖνε γὰρ αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων. Vgl. III, 3.: ἀλλὰ καὶ ἡ ἐν Ἐφέσῳ ἐκκλησία, ὑπὸ Παύλου μὲν τεθεμελιωμένη, Ἰωάννου δὲ παραμείναντος αὐτοῖς μέχρι τῶν Τραϊανοῦ χρόνων, μάρτυς ἀληθὴς ἐστι τῶν Ἀποστόλων παραδόσεως. Da man aber gleichwohl mit einer so unbestimmten negativen Vorstellung sich nicht begnügen zu können glaubte, so bildete sich hieraus endlich die Sage, Johannes habe sich zuletzt freiwillig, ohne eigentlich zu sterben, in ein auf seinen Befehl bereitetes Grab niedergelegt, eine apokryphische Sage, welche Augustin Tract. 124 in Joannem erwähnt: Quem tradunt etiam, quod in quibusdam scripturis, quamvis apocryphis reperitur, quando sibi fieri jussit sepulcrum, incolumem fuisse praesentem, eoque effosso et diligentissime praeparato, ibi se tanquam in lectulo collocasse, statimque eum esse defunctum. Ut autem isti putant, qui haec verba Domini sic intelligunt, non defunctum, sed defuncto similem cubuisse, et, cum mortuus putaretur, sepultum fuisse dormientem, et donec Christus veniat, sic manere, suamque vitam scaturigine pulveris indicare, qui pulvis creditur, ut ab imo ad superficiem tumuli adscendat, flatu quiescentis impelli. Huic opinioni supervacaneum existimo reluctari. Viderint enim, qui locum sciunt, utrum hoc ibi faciat, vel patiatur terra, quod dicitur, quia et revera non a levibus hominibus id audivimus. Interim cedamus opinioni, quam certis documentis refellere non valemus, ne rursus aliud, quod a nobis quaeratur, exsurgat, cur super humatum mortuum ipsa humus quodammodo vivere ac spirare videatur. Sed numquid hinc tanta ista solvitur quaestio, si magno miraculo, qualia potest omnipotens facere, tamdiu vivum corpus in sopore sub terra est, donec veniat terminus seculi. Unter die hievon handelnden apokryphischen Schriften gehören die von Thilo Acta S. Thomae Apostoli Leipz. 1823. Notitia ulterior S. LXXII. ff. beschriebenen Acta Joannis oder πράξεις τοῦ ἁγίου ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ Ἰωάννου τοῦ Θεολόγου περὶ τῆς ἐξορίας καὶ μεταστάσεως αὐτοῦ, in welchen über das Leben und Ende des Johannes gesagt wird: Er feierte mit den Brüdern an einem Sonntag die Eucharistie, nun dieser Feier begab er sich mit dem Diaconus Eutyches und einigen Brüdern vor die Thore der Stadt Ephesus hinaus, und hieß sie ein Grab graben. Als es gegraben war, ließen sie ihn an demselben stehend zurück, am andern Morgen kamen sie wieder, fanden ihn aber nicht mehr, sondern nur seine Sandalen und eine hervorsprudelnde Quelle. Dabei erinnerten

Aus demſelben Capitel V. 17 iſt noch der eigene Ausdruck θεὸς ἀνθρωπος hervorzuheben, welcher um ſo bemerkenswerther iſt, da er

---

ſie ſich des von dem Herrn zu Petrus über ihn geſagten Wortes: τί πρὸς σε, ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι; Καὶ ἐδόξασαν, ſchließt die Erzählung ἐπὶ τῷ γεγονότι θαύματι τὸν θεὸν, καὶ ἔτω πιστεύσαντες ἀνεχώρησαν αἰνοῦντες καὶ εὐλογοῦντες τὸν φιλάνθρωπον θεὸν, ὅτι αὐτῷ πρέπει δόξα νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Es verhält ſich alſo mit dem Tode des Johannes, wie mit ſeinem Märtyrerthum. Mag man auch ſagen, daß er geſtorben ſey und in Epheſus begraben liege (Euſ. H. E. III, 31. ἐν Ἐφέσῳ κεκοίμηται) es iſt doch immer ein Tod, welcher eigentlich kein Tod zu nennen iſt. Will man nun alle dieſe Sagen aus der hiſtoriſchen Thatſache erklären, daß Johannes im höchſten Lebensalter, in einem Alter von mehr als hundert Jahren, ſtarb (man vgl. Cave. Hist. lit. saec. apost. S. 12. Lücke Comment. über das Ev. des Joh. I. S. 25), ſo wird hieraus nicht nur die eigenthümliche Geſtaltung dieſer Sagen noch nicht begreiflich, ſondern auch etwas als hiſtoriſche Thatſache vorausgeſetzt, was man als ſolche zu nehmen nicht berechtigt iſt. Denn daß Johannes in einem Alter von mehr als hundert Jahren, alſo unter Trajan, geſtorben ſey, beruht ja ſelbſt nur auf der Vorausſetzung, daß jene μετάστασις, welche mit ihm, dem eigentlich nicht zum Tode beſtimmten Jünger, gleichwohl vorgegangen ſeyn ſollte, in jedem Falle erſt ſo ſpät als möglich habe ſtattfinden können. Ebenſo wenig kann das vorgebliche Wort Jeſu Joh. 21, 22 ἐὰν αὐτὸν θέλω μένειν, ἕως ἔρχομαι τί πρὸς σέ, als der wahre hiſtoriſche Grund dieſer Sagen angeſehen werden, da der apokryphiſche Charakter dieſes letzten Abſchnitts des Evangeliums Johannis ſich doch unmöglich verkennen läßt. Woraus ſind alſo dieſe Sagen entſtanden, und woher kommt es, daß ſie den Johannes in einem ſo auffallend magiſchen Licht erſcheinen laſſen? Ich kann mir dieß nicht anders als auf die angegebene Weiſe erklären, und finde dieſe Anſicht auch dadurch beſtätigt, daß die Sage über das römiſche Märtyrerthum des Johannes, wenn ſie auch nicht gerade die obige Form hat, doch immer wieder etwas gleich Magiſches einmiſcht, wie namentlich den Giftbecher, welcher in einer Variation dieſer Sage die Stelle des Oelfaſſes vertritt, und vielleicht auch ſchon bei Hieronymus in der obigen Stelle unter dem calix consecrationis, welchen Johannes genommen habe, zu verſtehen iſt. Als Johannes, ſo lautet dieſe Sage in den genannten Acta Joannis bei Thilo a. a. O. auf Befehl des Kaiſers Domitian von Epheſus nach Rom gebracht wurde, erregte

auch im ersten Brief an den Timotheus 6, 11. vorkommt, wo Timotheus selbst mit diesem Namen angeredet wird: σὺ δὲ, ὦ ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ. Sonst werden wohl bei den LXX. bei Philo, wie auch 2 Petr. 1, 21, die Propheten des A. T. ἄνθρωποι θεοῦ genannt, in dem Sinne aber, in welchem dieser Ausdruck in unsern Briefen gebraucht wird, von denjenigen, die in der christlichen Kirche gleichsam die Stelle Gottes vertreten, und als Vorsteher und Lehrer der Gemeinden besonders mit den heiligen Schriften zu thun haben (in diesem Zusammenhang sagt der Verfasser 2 Tim. 3, 16, indem er dem Timotheus die ἱερὰ γράμματα empfiehlt, πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν u. s. w. ἵνα ἄρτιος ᾖ ὁ τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, πρὸς πᾶν ἔργον ἀγαθὸν ἐξηρτισμένος), hat er eine Parallele nur bei Ignatius im Briefe an die Römer c. 6, wo Ignatius die römischen Christen bittet, seinem Drange zum Märtyrerthum kein Hinderniß in den Weg zu legen. Συγγνωτέ μοι ἀδελφοὶ, ruft er ihnen zu, μὴ ἐμποδίσητέ μοι ζῆσαι (hindert mich nicht zum wahren

---

er schon auf dem Wege dahin durch seine Enthaltsamkeit, indem er bloß alle Sonntage eine Dattel zu sich nahm, das Erstaunen der ihn begleitenden Soldaten, welche deßhalb auch vor Domitian erklärten, er sey ein göttliches Wesen. Domitian empfängt ihn daher mit einem Kuß, und schenkt seiner Predigt Gehör, will ihr aber ohne ein klares Zeugniß nicht glauben. Johannes mußte daher einen Giftbecher trinken. Er trank ihn, ohne zu sterben, während ein zum Tode verurtheilter Gefangener, welchem der Probe wegen derselbe Trank gegeben wurde, sogleich des jammervollsten Todes starb, von Johannes aber wieder zum Leben erweckt wurde, worauf Johannes, da der Kaiser nicht gegen seinen eigenen Befehl handeln konnte, nach Patmos verbannt wurde. Solche Beweise einer über Leben und Tod gebietenden Macht machen immer den Inhalt magischer Sagen aus, und es läßt sich gewiß nicht in Zweifel ziehen, daß Aehnliches auch von dem Erzzauberer Jannes erzählt wurde. Nehmen wir nun noch hinzu, daß auch schon die Sage von einem römischen Märtyrerthum des Apostels Johannes überhaupt nur auf der vorausgesezten, in der neuesten Zeit aber aufs neue höchst zweifelhaft gewordenen Identität seiner Person mit der des Verfassers der Apokalypse beruht, so müssen wir uns auch hier wieder zu der Anerkennung unserer Unwissenheit in Hinsicht des Lebens und der Schicksale der Apostel genöthigt sehen.

Leben, zu Christus, durch den Märtyrertod zu gelangen) μὴ θελήσητέ με ἀποθανεῖν (dadurch, daß ich in der Welt bleibe) τὸν τοῦ θεοῦ θέλοντα εἶναι, κόσμῳ μὴ χαρήσησθε· ἄφετέ με καθαρὸν φῶς λαβεῖν· ἐκεῖ παραγενόμενος ἄνθρωπος θεοῦ ἔσομαι· ἐπιτρέψατέ μοι μιμητὴν εἶναι πάθους τοῦ θεοῦ με. Je höher die Stufe ist, auf welcher einer als Kleriker oder als Märtyrer steht, desto mehr ist er als ἄνθρωπος θεοῦ, als ein Gott Geweihter, mit Gott aufs engste Verbundener, anzusehen. Auch dieser Ausdruck gehört dem gesteigerten, Begriffe und Ausdrücke der alttestamentlichen Religion und Hierarchie auf die christliche Kirche, besonders die Vorsteher derselben, übertragenden Sprachgebrauch an, wie er sich im zweiten Jahrhundert ausbildete.

Am Schlusse des Briefs wollen wir den unter den Grüßenden genannten Linus nicht übersehen. Es ist derselbe Linus, welcher nach dem Apostel Petrus der erste römische Bischof gewesen seyn soll. Eus. H. E. III, 4. Bekanntlich ist aber in den Angaben über die Succession der ersten römischen Bischöfe die Differenz, daß, während Irenäus Adv. haer. III, 3, Eusebius H. E. III, 4, Epiphanius Haer. XXVII, 6, und Hieronymus De viris illustr. c. 15. den Linus zum ersten und den Clemens zum dritten römischen Bischof machen, dagegen die clementinischen Homilien, Tertullian De praescr. haer. c. 32, und nach Hieronymus a. a. O. mehrere andere Schriftsteller den Clemens vom Apostel Petrus zum ersten römischen Bischof ordinirt werden lassen. In Hinsicht der Auflösung dieser Differenz verdient beachtet zu werden, was Cave Hist. lit. scr. eccles. S. 18 bemerkt hat: Fateor me Tertulliani praecipue et Eusebii auctoritate ductum in ea olim (in den Vitae Patrum, der Vita des Clemens) fuisse sententia, Clementem a. S. Petro ordinatum, in partem muneris episcopalis admissum esse, nimirum ut ecclesiae Judaeorum Romae habitantium praesideret, donec mortuo Lino, quem ecclesiae gentilium episcopum D. Paulus ibidem constituerat, et, qui illum sequebatur, Cleto, ecclesia Romana tam Judaeorum quam gentilium inter se jam conjuncta, Clementa circa annum XCI. in totius ecclesiae curam successisse. — Re vero jam melius perpensa, setzt Cave hinzu, Cl. Dodwello potius assentior, Lino scilicet et Anacleto brevi admodum tempore

sublatis Clementem ab a. LXIV. vel LXV. in sede Romana successisse. In der That ist die von Ihm zuerst aufgestellte, nachher aber wieder aufgegebene Meinung die einzig richtige Auflösung jener Differenz, die sich von selbst an meine frühern Untersuchungen über diese Verhältnisse (in der Zu 56 genannten Abhandlung) anschließt, nur mit der Modification, daß ich den wirklichen Episcopat eines Linus und Clemens ganz auf sich beruhen lasse, und mich bloß dahin halte, daß die beiden Parteien, die wir in der ältesten römischen Kirche unterscheiden müssen, in ihren Traditionen die eine den Linus, die andere den Clemens zum ersten Bischof machte. Als später jene Differenz der Parteien aufgehört hatte, combinirte man, wie in solchen Fällen immer zu geschehen pflegt, da die Tradition nichts verloren gehen lassen darf, die beiderseitigen Traditionen, und es konnte nun von jenen beiden ersten Bischöfen nur der eine der Nachfolger des andern seyn. Je weniger man von Linus wußte, desto größere Ansprüche schien er auf den ältern, wenn auch nur kurzen Episcopat zu haben, Clemens, an dessen Namen schon so viele kirchliche Institutionen geknüpft waren, konnte sich für das Zurücktreten gegen den ihm vorangestellten Linus dadurch entschädigt sehen, daß nun für eine so bedeutende kirchliche Wirksamkeit, wie die seinige war, um so freieres Raum gewonnen war. Hieraus erklärt sich nun auch, warum Clemens nur entweder als der erste oder dritte Bischof nach Petrus gezählt wird, und zwischen beiden Anaklet steht. Da beide Parteien den Anaklet als zweiten Bischof zählten, sofern bei ihm die unmittelbare Ordination durch Petrus oder Paulus, nicht mehr in Betracht kam, so war es constante Tradition, daß er der zweite gewesen sey, und es handelt sich daher für jene beiden andern nur entweder um die erste oder dritte Stelle. Kehren wir nun zu der genannten Stelle unseres Pastoralbriefs zurück, so ist es gewiß für einen Schriftsteller aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts sehr natürlich, daß er den in Rom schreibenden Apostel Paulus seinen Linus unter den Grüßenden nicht vergessen läßt. Es war um so billiger, daß Linus bei dieser Gelegenheit nicht vergessen wurde, da man ja seinen Nebenbuhler Clemens vom Apostel Paulus selbst, im Briefe an die Philipper 4, 3 unter den συνεργοῖς desselben genannt

sah. Den Brief an die Philipper scheint ja der Verfasser des zweiten Briefs an den Timotheus, wie schon bemerkt worden ist, besonders vor Augen gehabt zu haben. Daß aber Linus mit Recht als Pauliner, Clemens als Petriner genommen wird, ist daraus zu sehen, daß, während es immer nur Petrus allein ist, welcher den Clemens zu seinem Nachfolger ordinirt (ecclesia Romanorum Clementem a Petro ordinatum refert Tert. De praescr. haer. c. 32) Linus wenigstens von beiden Aposteln zugleich eingesezt wird (θεμελιώσαντες οὖν καὶ οἰκοδομήσαντες οἱ μακάριοι ἀπόστολοι τὴν ἐκκλησίαν Λίνῳ τὴν τῆς ἐπισκοπῆς λειτουργίαν ἐνεχείρισαν. Iren. Adv. haer. III, 3, Euſ. H. E. V, 6), worin ſich uns wieder die ſchon bemerkte Rivalität der beiden Parteien verräth, vermöge welcher Paulus, wenn er auch von Petrus nicht geradezu verdrängt wurde, oder ihm nachſtehen mußte, doch wenigſtens nichts allein haben durfte, und zumal einen ſo wichtigen apoſtoliſchen Act mit ſeinem Nebenbuhler theilen mußte.

Im Briefe an Titus verdient die uns zuerſt begegnende Hauptſtelle 1, 6 in doppelter Hinſicht unſere Aufmerkſamkeit, theils

Nun aus dieſer Rivalität kann ſchwerlich die gerade ſo geſtaltete Sage über den Märtyrertod der beiden Apoſtel erklären: Petrus passioni dominicae adaequatur — Paulus Johannis exitu coronatur. Tert. De praescr. haer. c. 36. Während alſo Petrus mit dem Herrn ſelbſt den Kreuzestod getheilt haben ſollte (worauf vielleicht ſchon das ἀκολούθει μοι Joh. 21, 19 anſpielt), ſollte Paulus nur wie Johannes der Täufer mit dem Schwert enthauptet worden ſeyn. In allem jedoch ſollte der Jünger dem Meiſter nicht gleich ſeyn. Daher die Modifikation der Sage, wie ſie Euſebius H. E. III, 1 nach Origenes erzählt: Πέτρος — ἐπὶ τέλει ἐν Ῥώμῃ γενόμενος ἀνεσκολοπίσθη κατὰ κεφαλῆν, οὕτως αὐτὸς ἀξιώσας πάθεῖν (wie Rufin überſezt, crucifixus est deorsum, ut ipse demersa, quod ipse ita fieri deprecatus est, ne exaequari Domino videretur). Man ſieht hieraus, wie ſolche Sagen beinahe durchaus nach vorausgefaßten Ideen ſich bildeten, und es kann daher ſelbſt in Anſehung des Märtyrertodes des Apoſtels Paulus nicht für hiſtoriſch gewiß gehalten werden, daß er gerade mit dem Schwert enthauptet wurde. Dann er auf die oben angegebene wahrſcheinlichſte Weiſe den Tod, ſo gehört in jedem Fall die Art ſeines Todes der Sage an.

wegen der hier enthaltenen Bestimmung an sich, theils weil sich uns die Einseitigkeit der Schleiermacher'schen Kritik hier an einem merkwürdigen Beispiel zeigt. Von dem πρεσβύτερος oder ἐπίσκοπος wird hier unter den ersten Erfordernissen, die hier genannt werden, verlangt, daß er sey μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ, womit die beinahe ganz gleichlautende Stelle im ersten Brief an den Timotheus zu vergleichen ist 3, 2: δεῖ οὖν τὸν ἐπίσκοπον ἀνεπίληπτον εἶναι, μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα. Man kann sich nicht wundern, daß die Interpreten hier sehr hin und herschwanken. Auf der einen Seite kann man sich nicht bergen, wie auffallend es ist, hier eine apostolische Verordnung zu finden, die zwar ganz im Geiste des seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts sich bildenden kirchlichen Systems ist, und seit dieser Zeit als kirchliche Norm galt, im Neuen Testament aber außer unsern Briefen auch nicht das Geringste für sich aufzuweisen hat; auf der andern Seite aber ist es doch gar zu schwer, hier dem durch die Grundsäze der grammatisch-historischen Interpretation gebotenen Sinn auszuweichen. Dessenungeachtet schlagen die meisten neuern Interpreten den leztern Weg ein, und geben derjenigen Erklärung hier den Vorzug, nach welcher den Bischöfen die gleichzeitige Polygamie untersagt werde. „Denn da bekanntlich die Juden noch im zweiten Jahrhundert der Polygamie ergeben gewesen seyen, so sey allerdings glaublich, daß unter so vielen Juden, welche zum Christenthum übergingen, es auch solche gegeben habe, die mehrere Weiber hatten, und dieselben nach der Annahme des Christenthums nicht entließen, denn es finde sich im Neuen Testament keine Spur, daß eine solche Entlassung geschehen oder verlangt worden sey. Die Apostel scheinen, wenn sie gleich die Polygamie nicht gebilligt haben, doch die Fortsezung einer solchen schon vor der Annahme des Christenthums geschlossenen Ehe geduldet zu haben, hauptsächlich aus dem Grund, weil die Frage: welche von mehreren Frauen man behalten und welche man entlassen solle? doch eine gar zu schwer zu entscheidende gewesen sey. Man dürfe also voraussezen, daß es unter den Christen solche gegeben habe, die noch in der Polygamie lebten, nicht ohne Grund aber habe Paulus einen solchen nicht zum ἐπίσκοπος haben wollen.“ (Man vgl. Flatt zu 1 Tim. 3, 2.)

Jenes „bekanntlich“ in Hinsicht der damaligen jüdischen Sitte der Polygamie stützt sich auf eine Stelle in Justins Dialog mit dem Juden Tryphon c. 134, in welcher Justin dem Juden zu Gemüth führt, wenn die Lehre der Propheten noch etwas bei ihnen gelte, so wäre besser, daß sie Gott folgen, als ihren unverständigen und blinden Lehrern, welche noch jezt jedem vier und fünf Weiber zu nehmen gestatten, und wenn einer bei dem Anblick eines schönen Weibes ein Verlangen nach ihr habe, indem sie sich auf das Beispiel Jakobs und der Patriarchen berufen. Ob aber diese Stelle einer polemischen Schrift bei dem völligen Mangel an andern Zeugnissen hierüber so viel Gewicht verdient, ob, was Justin von den jüdischen Lehrern sagt, nicht vielleicht bloß Lehre einer gewissen Schule war, die nicht gerade auch Praxis gewesen seyn muß, ob es überhaupt wahrscheinlich ist, daß die Polygamie, die doch selbst bei den Griechen und Römern jener Zeit keineswegs Sitte war, bei den ersten christlichen Gemeinden etwas so Gewöhnliches war, daß eine sie verbietende Verordnung selbst an die Spize einer Pastoralinstruktion gestellt werden mußte, über alles dieß gehen gerade diejenigen Interpreten, welchen doch sonst die Auctorität des Buchstabens so viel gilt, mit befremdender Willkühr hinweg. Weit eher könnte man sich daher entschließen, denen beizustimmen, welchen die Verbindung, worin das μιᾶς γυναικὸς ἀνήρ in den genannten beiden Stellen unter lauter Prädikaten steht, welche einzelne moralische Eigenschaften bezeichnen, aber durchaus kein äußeres Lebensverhältniß, wie etwa das Verheirathetseyn mit mehrern Weibern, und der Cap. 5, 9 vorkommende Ausdruck ἑνὸς ἀνδρὸς γυνή wahrscheinlich macht, daß der Apostel hiebei weder an eine eigentliche Polygamie noch Polyandrie gedacht, sondern nur ein Verbot ehelicher Untreue oder des Ehebruchs habe geben wollen (man vgl. Wegscheider zu 1 Tim. 3, 2). Wie schwer aber auch dieß mit dem gleichlautenden Ausdruck der genannten beiden Stellen zu vereinigen ist, muß gewiß jeder Unbefangene zugeben. Unter diesen Umständen ist es gewiß nur zu billigen, wenn Interpreten, welche, wie Heydenreich, von der Aechtheit der Pastoralbriefe so vollkommen überzeugt sind, daß sie diese kritische Streitfrage für eine längst abgemachte Sache halten, den paulinischen

Ausspruch nicht anders verstehen zu können glauben, als wie ihn schon die alte Kirche verstanden habe, und daher bemerken, der Apostel habe die zweite Ehe zwar nicht gerade an sich und unbedingt verworfen, unter gewissen Umständen sogar empfohlen (1 Tim. 5, 14), aber unter den damaligen Zeitumständen überhaupt nicht gerne gesehen (1 Cor. 7, 8), und besonders bei Bischöfen, ohne Accommodation zu gnostisch-ascetischen Schwärmereien, verwerflich gefunden. Hiemit ist doch der grammatisch-historischen Interpretation ihr Recht gelassen, und allen denen, welche über die Aechtheit dieser Briefe nicht die gleiche Ansicht haben können, zugestanden, daß sie auch diese Stellen, mit welchen in den ächten Briefen des Apostels nichts Analoges sich findet, die spätere Praxis der Kirche aber vollkommen übereinstimmt, nicht ohne Grund für sich geltend machen. Wie deutlich zeigt sich uns nun aber die Schleiermacher'sche Kritik, wenn sie von der Voraussezung ausgeht, es verhalte sich mit der kritischen Beschaffenheit des ersten Briefs an den Timotheus ganz anders, als mit den beiden andern, und deßwegen die vorausgesezte Aechtheit der leztern sogar zur Basis ihres Angriffs auf den ersten macht, hier gerade in ihrem Mangel an Haltung und Consequenz! „Die Worte μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ Tit. 1, 6[14] sagt Schleiermacher Sendschr. S. 191, „haben wir nicht die mindeste Ursache, anders, als von der eigentlichen Polygamie zu verstehen, und Jedermann müsse dem Theodoret beipflichten, daß Paulus sonst nirgends die zweite Ehe verdamme, und die ganze Beschreibung hier gebe uns auch nicht das mindeste Recht, anzunehmen, daß er für den ἐπίσκοπος noch eine eigenthümliche Heiligkeit nebenbei gefordert habe. Die Worte 1 Tim. 3, 2 aber könne man nicht füglich ebenso verstehen, wenn man anders diese Worte und die Worte ἑνὸς ἀνδρὸς γυνὴ 5, 9, woran doch nicht zu zweifeln sey, auf einerlei Weise verstehen wolle. Denn von einer eigentlichen Polyandrie sey doch nirgends die Rede gewesen in jenen Gegenden. Wer aber in beiden Stellen nur den Ehebruch wolle angedeutet finden, der solle nur der Wahrheit die Ehre geben und gestehen, daß ihm bei der ersten Stelle die Auslegung nicht eingefallen sey, sondern nur bei der zweiten, und daß er sie nur annehmlich finde, als ein Mittel, die Widersprüche zu heben,

nicht aber meine, es werde natürlicher Weiſe ſo geſprochen, da Paulus weder μοιχεία noch πορνεία ſich ſcheue auszuſprechen. Vielmehr werde gewiß jeder, der unſern Brief unbefangen für ſich leſe, und an keine Aufgabe denke, ihn mit ſonſt etwas, als nur mit ſich ſelbſt in Harmonie zu bringen, hier gewiß ein Verbot der zweiten Ehe finden, und zwar nicht ein allgemeines, ſondern nur für die, welche nach kirchlichen Aemtern ſtreben. Dieß ſey nun offenbar nicht pauliniſch, ſondern ſtehe in der Mitte zwiſchen der pauliniſchen Praxis und der ſpätern, wo man von einem Biſchof als beſondere Heiligkeit verlangte, er ſolle ſich der Frau enthalten. Ebenſo mit Hindeutung auf eine etwas ſpätere Zeit unterſcheide ſich auch in Abſicht der Kinder unſer Brief von dem an den Titus. Denn die Worte des leztern, τέκνα ἔχων πιστά, ſeyen kaum anders zu verſtehen, als der Presbyter ſolle nicht Kinder haben, welche ſich nicht zur chriſtlichen Gemeinde halten, was natürlich vielerlei Unannehmlichkeiten und Mißverhältniſſe faſt nothwendig habe hervorbringen müſſen: 1 Tim. wiſſe hievon nichts, wiewohl die Vorſicht nöthig geweſen wäre, an einem Orte, wo ſich bedeutende Feindſchaft gegen das Chriſtenthum gezeigt habe. Allein freilich zu einer Zeit, wo es ſchon leicht geweſen ſey, alte Chriſten zu wählen, habe ſich dieß von ſelbſt verſtanden und keiner Erwähnung mehr bedurft.“ Iſt man, wie ſchon gezeigt iſt, überhaupt nicht berechtigt, die Polygamie als eine unter den erſten Chriſten beſtehende Sitte vorauszuſezen, ſo kann auch Tit. 1, 6 unmöglich von einem Verbot der Polygamie verſtanden werden. Ebenſo wenig begründet das in Anſehung der Kinder Bemerkte eine weſentliche Verſchiedenheit zwiſchen dem erſten Brief an den Timotheus und dem Brief an den Titus. Auch der Verfaſſer des erſtern hat ja die Kinder keineswegs vergeſſen, und es wird ihm wohl Niemand beſtreiten können, daß er in ſeinen τέκνα ἐν ὑποταγῇ μετὰ πάσης σεμνότητος einen hinlänglichen Erſaz für die τέκνα πιστὰ des Titusbriefs gegeben zu haben glauben konnte. Darum gebe man auch hier der Wahrheit die Ehre und geſtehe, daß die Trennung des einen dieſer Briefe von den beiden andern eine Unnatürlichkeit iſt, die nicht in der Natur der Sache ſelbſt, ſondern nur in irgend einem ſubjectiven Intereſſe ihren Grund hat, und

man kann daher in dieſem Beiſpiele nur eine Beſtätigung der Ueberzeugung ſehen, daß dieſe drei Briefe, wie ſie bisher als Ein Ganzes galten, ſo auch in dieſer kritiſchen Sache nur mit einander ſtehen und fallen können. Muß man den μιᾶς γυναικὸς ἀνὴρ auch nur in einem dieſer Briefe für unpauliniſch halten, ſo zeugt er, da hier alles in einander eingreift, und jeder Brief nur wieder ſeine eigenen Beiträge zu der gemeinſamen Sache gibt, gegen den pauliniſchen Urſprung dieſer drei Briefe. So gut als irgend ein anderes der Kriterien, nach welchen wir den Urſprung dieſer Briefe zu unterſuchen haben, verweiſt uns auch dieſe wiederholte Einſchärfung der Monogamie in das zweite Jahrhundert. Schon der Hirte des Hermas wirft II. 4, 4 die Frage auf: si vir, vel mulier alicujus decesserit, et nupserit aliquis illorum, numquid peccat? Darauf wird zwar die Antwort gegeben: qui nubit, non peccat, aber auch ſogleich hinzugeſezt: sed si per se manserit, magnum sibi conquirit honorem apud Dominum, serva ergo castitatem et pudicitiam et vivis Deo. Wie ſehr dieſe Anſicht von der Ehe ſich den Chriſten des erſten Jahrhunderts empfahl, und von ihnen als ein weſentliches Merkmal des ſittlichen Ernſtes des chriſtlichen Lebens betrachtet wurde, ſehen wir aus den Apologeten. Am beſtimmteſten hat ſich hierüber Athenagoras in demjenigen Theile ſeiner Apologie, in welchem er die Chriſten gegen die rohe Beſchuldigung der μίξεις Οἰδιποδεῖοι vertheidigt, c. 33, wo er zugleich als allgemeinen Grundſaz aufſtellt, daß τὸ ἐν παρθενίᾳ καὶ εὐνεχίᾳ μεῖναι μᾶλλον παρίστησι τῷ θεῷ, auf folgende Weiſe ausgeſprochen: ὁ δεύτερος γάμος εὐπρεπὴς ἐστι μοιχεία· ὃς γὰρ ἂν ἀπολύσῃ, φησὶ (Matth. 5, 32) τὴν γυναῖκα αὐτοῦ, καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται, ἅτε ἀπολύειν ἐπιτρέπων, ἧς ἔπαυσέ τις τὴν παρθενίαν, ἔτε ἐπιγαμεῖν· ὁ γὰρ ἀποστερῶν ἑαυτὸν τῆς προτέρας γυναικὸς, καὶ εἰ τέθνηκε, μοιχός ἐστι παρακεκαλυμμένος, παραβαίνων μὲν τὴν χεῖρα τοῦ θεοῦ, ὅτι ἐν ἀρχῇ ὁ θεὸς ἓνα ἄνδρα ἔπλασε καὶ μίαν γυναῖκα· λίαν δὲ τὴν σάρκα πρὸς σάρκα τὴν ἕνωσιν περὶς μίξιν εἰς τοῦ γένος κοινωνίαν. Zur Widerlegung derſelben Beſchuldigung ſagt Theophilus Ad Autol. III, 15: μακρὰν δὲ ἀπεὴν χριστιανοῖς ἐνθυμηθῆναί τι τοιοῦτο πρᾶξαι, παρ' οἷς σωφροσύνη πάρεστιν, ἐγκράτεια ἄσκεῖται, μονογαμία τηρεῖται, ἁγνεία φυλάσσεται u. ſ. w.

Es gibt kaum einen christlichen Schriftsteller dieser Periode, bei welchem sich diese Ansicht nicht fände, daß die zweite Ehe eine Verletzung der Treue ist, zu welcher die einmal geschlossene Ehe verpflichtet. In diesem Sinne sagt Irenäus Adv. haer. III, 17 von der Samaritana praevaricatrix (Joh. 4, 7), daß sie in uno viro non mansit, sed fornicata est in multis nuptiis? Clemens von Alexandrien bezeichnet zwar die zweite Ehe nicht mit diesem starken Ausdruck, erklärt sie aber gleichfalls für etwas unchristliches Strom. III, 11.: ὁ κύριος παλαιὰ καινίζων οὐ πολυγαμίαν ἔτι συγχωρεῖ· τότε γὰρ ἀπῄτει ὁ θεὸς, ὅτε αὐξάνεσθαι καὶ πληθύνειν ἐχρῆν, μονογαμίαν δὲ εἰσάγει διὰ παιδοποιΐαν, καὶ τὴν τοῦ οἴκου κηδεμονίαν, εἰς ἣν βοηθὸς ἐδόθη ἡ γυνή. Καὶ εἴ τινι ὁ Ἀπόστολος (1 Cor. 7, 5) δι' ἀκρασίαν καὶ πύρωσιν, κατὰ συγγνώμην δευτέρου μεταδίδωσι γάμου· ἐπεὶ καὶ οὗτος οὐχ ἁμαρτάνει μὲν κατὰ διαθήκην· οὐ γὰρ κεκώλυται πρὸς τοῦ νόμου, οὐ πληροῖ δὲ τῆς κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτείας τὴν κατ' ἐπίτασιν τελειότητα· δόξαν δὲ αὐτῷ οὐράνιον περιποιεῖ, μείνας ἐφ' ἑαυτοῦ, καὶ τὴν διαλυθεῖσαν θανάτῳ συζυγίαν ἄχραντον φυλάσσων, καὶ τῇ οἰκονομίᾳ πειθόμενος εὐαρέστως, καθ' ἣν ἀπερίσπαστος τῆς τοῦ κυρίου γέγονε λειτουργίας. Vorzüglich aber ist es Tertullian, welcher als Montanist die Ansicht, daß die zweite Ehe nichts anders als Ehebruch sey, im Interesse des wahren Christenthums mit allem Eifer geltend zu machen suchte. Welches Gewicht er darauf legte, ist schon daraus zu sehen, daß er in der zuvor angeführten Stelle des Pastor Hermae, da sie die zweite Ehe nicht schlechthin für Ehebruch erklärt, Grund genug zu finden glaubte, über die ganze Schrift ein Verdammungsurtheil auszusprechen. Coderem tibi, ruft er De pudic. c. 10 seinem psychischen Gegner, als einem funambulus pudicitiae et castitatis et omnis circa sexum sanctitatis zu, si scriptura Pastoris, quae sola moechos amat, divino instrumento meruisset incidi, si non ab omni concilio ecclesiarum etiam vestrarum inter apocrypha et falsa judicaretur, adultera et ipsa et inde patrona sociorum. In eben dieser Schrift c. 11 sagt er von der zuvor erwähnten Samaritanerin, sie sey sexto jam matrimonio non moecha sed prostituta gewesen. Die drei Schriften Tertullians, die zwei Bücher Ad uxorem, De exhortatione castitatis und De monogamia, beziehen sich

ganz besonders auf diesen Gegenstand, und wir sehen aus ihnen deutlich, wie man damals in der Kirche hierüber dachte. Cautum est, sagt Tertullian De exh. cast. c. 7, in Levitico: Sacerdotes mei non plus nubent. — Inde igitur apud nos plenius atque strictius praescribitur, unius matrimonii esse oportere, qui alleguntur in ordinem sacerdotalem. Usque adeo quosdam memini digamos loco dejectos. Sed dices, ergo caeteris licet, quos excipit. Vani erimus, si putaverimus, quod sacerdotibus non liceat, laicis licere. Nonne et laici sacerdotes sumus? Vgl. De monog. c. 12.: Audi et subtilissimam e contrario argumentationem. Adeo, inquiunt, permisit Apostolus iterare connubium, ut solos, qui sunt in clero, monogamiae jugo adstrinxerit. — Numquid ergo — quod episcopis praescribit, non et omnibus praecipit? — Si non omnes monogamiae tenentur, unde monogami in clerum? — Prospiciebat spiritus sanctus dicturos quosdam omnia licent episcopis, sicut illo vester. — Quae enim et digami praesident apud vos, insultantes utique Apostolo certe non erubescentes, cum haec sub illis leguntur? Age jam qui putas exceptionem monogamiae de episcopis factam: recede et a reliquis tuis titulis disciplinae totius, qui cum monogamia episcopis adscribuntur. — Evasisti Psychice, si velis, vincula disciplinae. Praescribe constanter, non omnibus praecipi, quae quibusdam sint praecepta, aut si cetera quidem communia sunt, monogamia vero solis episcopis imposita est, numquid illi soli Christiani pronunciandi, in quos tota disciplina collata est? Tertullian spricht hier allerdings als Montanist, und der Montanismus war es vorzüglich, welcher diese Frage in Anregung brachte, und die zweite Ehe schlechthin verwarf (Vgl. De monog. c. 14: si Christus abstulit, quod Moyses praecepit — cur non et Paracletus abstulerit, quod Paulus indulsit nach der Behauptung der Gegner)? — si justum est matrimonium non separari, utique et non iterari honestum est. Denique apud seculum [vgl. ad ux. 1, 7], utrumque in bona disciplina reputatur, aliud concordiae nomine, aliud pudicitiae. Regnavit duritia cordis usque ad Christum: regnaverit et infirmitas carnis

usque ad Paracletum. Nova lex abstulit repudium, habuit quod auferret. Nova prophetia secundum matrimonium, non minus repudium prioris. Sed facilius duritia cordis Christo cessit, quam infirmitas carnis: plus haec sibi Paulum defendit, quam illa Moysen). Allein die durch den Montanismus mit besonderem Interesse in Anregung gebrachte Frage betraf eigentlich nur die Allgemeinheit des Verbots der zweiten Ehe in Beziehung auf die Laien, an der Gültigkeit desselben für die Cleriker, wenigstens die Bischöfe, wurde weit weniger gezweifelt, wenn auch in der Praxis noch manche Ausnahmen statt fanden. Man berief sich zwar für das Letztere vorzüglich auf unsere Briefe, daß aber diese die eigentliche Veranlassung zu dieser Ansicht von der zweiten Ehe gaben, läßt sich nicht annehmen, da auch nichtmontanistisch gesinnte Schriftsteller sie auf eine allgemeine christliche Lebens-Ansicht zurückführen, mit welcher diese Briefe eben deßwegen, weil sie jenes Verbot nur auf einen besondern Stand beschränken, nicht recht zu harmoniren scheinen. Denken wir uns nun in die Verhältnisse einer Zeit hinein, in welcher über die Ehe und alles, was sich auf das eheliche Leben bezog, durch Gnostiker und Montanisten auf der einen, und ihre Gegner auf der andern Seite, so viele und verschiedene Ansichten in Umlauf gesezt waren, wie nahe mußte es den Verfassern unserer Briefe liegen, auch diese so wichtige Zeitangelegenheit nicht mit Stillschweigen zu übergehen, und wie sehr stimmt es mit der vermittelnden Tendenz, die sie ihnen geben wollten, überein, daß sie das, worauf schon damals von einer bedeutenden Partei als allgemeine Christenpflicht gedrungen wurde, zwar nicht in dieser Allgemeinheit, aber um so bestimmter in Beziehung auf denjenigen Stand geltend machten, an welchen diese Anforderung zunächst gemacht wurde, und im Interesse des kirchlichen Systems, zu dessen Begründung diese Briefe mitwirkten, immer mehr gemacht werden mußte? Auch die χῆραι, die 1 Tim. 5, 9 ἑνὸς ἀνδρὸς γυνὴ seyn soll, gehört ja in die Classe der kirchlichen Personen.

Außer dem schon früher Berührten, mache ich hier aus dem Briefe an Titus nur noch die Stelle 1, 10—14 bemerklich, in welcher hauptsächlich die aus dem Judenthum stammenden (οἱ ἐκ

περιτομῆς) Irrlehrer in Kreta als höchst verderbliche Menschen geschildert werden, von welchen schon einer ihrer eigenen Propheten (Epimenides) den Ausspruch gethan habe: Κρῆτες ἀεὶ ψεῦσται, κακὰ θήρια, γαστέρες ἀργαί. Dieses Zeugniß sey wahr, aus diesem Grunde solle sie Titus widerlegen und bekehren. Wie gesucht und unpassend ist hier die Anwendung dieses Verses, welcher doch nur auf eigentliche Kretenser gehen kann, hier aber auf geborne Juden angewandt wird! Auch scheint es beinahe, der Verfasser habe den Dichter, von welchem der angeführte Vers herrühren soll, deßwegen als Propheten bezeichnet, um seinen Ausspruch als eine prophetische Hinweisung auf eben diese Irrlehrer ἐκ περιτομῆς zu nehmen, wie wenn er sie gerade vorzugsweise gemeint hätte. Wenigstens ist, was die Interpreten zur Rechtfertigung des Prädicats προφήτης sagen, sehr ungenügend, da es immer nur den heidnischen, nicht aber den christlichen Begriff eines προφήτης voraussezt, weßwegen man sich nicht wundern kann, daß Hieronymus in seinem Commentar zu dieser Stelle sogar auf den Gedanken kam: in praesentiarum illudens prophetam vocavit, quod scilicet tales Christiani tales habere mereantur prophetas. Ein Schriftsteller, welcher, wie unser Verfasser nicht aus der Natur der gegebenen Verhältnisse heraus schreibt, sondern sich seinen Stoff selbst erst schaffen muß, greift natürlich nach jedem sich darbietenden Material, wie hätte also der Verfasser eines nach Kreta bestimmten Briefs nicht auch von dem so vulgären Spruch über die Kretenser Gebrauch machen sollen? Indem er nun aber hier gerade, da einmal von Irrlehrern die Rede war, auch den Antijudaismus des Apostels einmischen zu müssen glaubte, fiel die Anwendung jenes Verses in einem solchen Zusammenhang um so unglücklicher aus.

Wie vieles auch zu dieser Nachlese besonders der erste Brief an den Timotheus darbietet, ist aus den frühern Untersuchungen über ihn bekannt. Ich mache hier bloß auf dasjenige aufmerksam, was mir von meinem Standpunkt aus besonders bemerkenswerth zu seyn scheint.

Das erſte, was Schleiermacher in ſeinem kritiſchen Sendſchreiben über dieſen Brief hervorhebt (S. 29), iſt V. 3 das wunderliche, ſonſt nirgends im Neuen Teſtament erſcheinende Wort ἑτεροδιδασκαλεῖν, welches ſeiner Natur nach ein anderes gar nicht vorkommendes ἑτεροδιδάσκαλος vorausſeze, und freilich auch dann nur ſchlecht wäre, da von ſo vielen compositis auf διδάσκαλος kein einziges die Form διδασκαλεῖν ſeines Wiſſens vorausſeze. Hiezu bemerke ich, daß das Wort διδασκαλεῖν wirklich vorkommt, aber nur in der Claſſe jener Schriften, aus welcher ſo manche Parallelen zu unſern Briefen zu entnehmen ſind. Bei dem Verfaſſer der pſeudoclementiniſchen Homilien findet ſich Hom. II, 15 die Stelle: ὁ θεὸς διδασκαλῶν τὰς ἀνθρώπους πρὸς τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν — διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων u. ſ. w. Διδασκαλεῖν iſt demnach hier ebenſo von der ἀλήθεια τῶν ὄντων, oder der wahren Gnoſis, gebraucht, wie jenes ἑτεροδιδασκαλεῖν von dem Gegentheil, der falſchen Gnoſis. Ohne Zweifel bietet der ſpätere Sprachgebrauch noch manche andere Parallele zu den eigenen Ausdrücken dieſer Briefe, beſonders des erſten an Timotheus, dar. Ich füge nur noch ein Beiſpiel dieſer Art hinzu. Eichhorn (Einl. in's Neue Teſt. III, 1. S. 524) hat mit Recht bemerkt: „den Heidinnen, welche vor den Gottheiten in den Tempeln in ihrem ſchönſten Puz zu erſcheinen pflegten, ſezt der Verfaſſer dieſer Paſtoralſchreiben, die γυναῖκας ἐπαγγελλομένας θεοσέβειαν, folglich nicht ſowohl gottesfürchtige als chriſtliche Frauen (1 Tim. 2, 10) entgegen. Iſt dieß ſonſt der Name bei Paulus? Hätte man nicht von ihnen πιστὰς in ſeinem Styl zu erwarten? Heißt ihm ſonſt ἐπαγγέλλεσθαι, bekennen (wie hier und 1 Tim. 6, 21), neigt er ſich in θεοσέβεια nicht hin zu dem dieſen Paſtoralſchreiben eigenen Gebrauch von εὐσέβεια (nach welchem εὐσέβεια das Chriſtenthum heißt 2 Tim. 3, 5, 16. 1 Tim. 6, 3, 5. Tit. 1, 1)?“ Es gehört auch dieß zum ſpätern Sprachgebrauch, in welchem es ganz gewöhnlich war, das Chriſtenthum εὐσέβεια, und die Chriſten εὐσεβεῖς oder θεοσεβεῖς zu nennen. So heißt bei Euſebius H. E. VIII, 14 εὐσέβειαν ἐπιμορφάζειν, im Gegenſaz gegen den διωγμὸς κατὰ Χριστιανῶν, von welchem die Rede iſt, ſich den Schein einer dem Chriſtenthum günſtigen Geſinnung geben, in den apoſtoliſchen Conſtitutionen III, 5 κατηχεῖσθαι τὰ τῆς

εὐσεβείας δόγματα, in den Dogmen des Chriſtenthums unterrichtet werden. Ganz beſonders aber gehört hieher die Stelle bei Theophilus Ad Autol. III, 4, wo Theophilus warnt, ὑπὸ ἀνοήτων ἀνθρώπων κενοῖς λόγοις ἀπάγεσθαι, καὶ φήμῃ πείθεσθαι προκατεσχημένῃ, στομάτων ἀθεῶν ψευδῶς συκοφαντούντων ἡμᾶς, τοὺς θεοσεβεῖς καὶ Χριστιανοὺς καλουμένους. Es ergibt ſich uns hieraus zugleich eine Beſtätigung der oben (S. 26) über die ψευδώνυμος γνῶσις (1 Tim. 6, 21) gemachte Bemerkung. Iſt nämlich ἐπαγγέλλεσθαι 1 Tim. 2, 20 in dem angegebenen Sinne zu nehmen, ſo kann es auch in der zweiten Stelle, in welcher wir es in demſelben Briefe finden 6, 20, wo von der ψευδώνυμος γνῶσις geſagt wird: ἣν τινες ἐπαγγελλόμενοι περὶ τὴν πίστιν ἠστόχησαν nicht anders verſtanden werden, und es erhellt ſomit auch aus dieſer Bedeutung des Worts ἐπαγγέλλεσθαι, daß hier von der Gnoſis als einer ſchon unter dieſem Namen hervorgetretenen Erſcheinung jener Zeit die Rede iſt, und unter jenen τινες, die mit der Verläugnung der πίστις ſich zu ihr bekannten, nur die unter dieſem Namen uns bekannten Gnoſtiker verſtanden werden können.

Was 1, 11 ff. über die Perſon des Apoſtels geſagt wird: τὸ εὐαγγέλιον — ἐπιστεύθην ἐγώ, καὶ χάριν ἔχω — τῷ κυρίῳ ἡμῶν, ὅτι πιστόν με ἡγήσατο, θέμενος εἰς διακονίαν, τὸν πρότερον ὄντα βλάσφημον καὶ διώκτην καὶ ὑβριστήν. ἀλλ' ἐλεήθην, ὅτι ἀγνοῶν ἐποίησα ἐν ἀπιστίᾳ, offenbar die weitere Ausführung der Stelle 2 Tim. 1, 10, 11: διὰ τοῦ εὐαγγελίου, εἰς ὃ ἐτέθην ἐγὼ κῆρυξ καὶ ἀπόστολος, καὶ διδάσκαλος ἐθνῶν, könnte zwar an ſich als unverfänglich erſcheinen, verräth aber doch, wenn wir es näher und im Zuſammenhang mit anderm, worin ſich die gleiche Tendenz ausſpricht, betrachten, jene den apokryphiſchen Schriftſtellern eigene Abſichtlichkeit, die auch Neander Geſch. der apoſt. Kirche I. S. 456 unter den Merkmalen der Unächtheit des zweiten Briefs Petri hervorgehoben hat. Je mehr dieſe Schriftſteller bei der Abfaſſung ihrer Schriften ſich zugleich ihrer doppelten Perſon und ihres pſeudoapoſtoliſchen Charakters bewußt ſeyn mußten, deſto mehr ſuchten ſie eine Gelegenheit, ſich als die Apoſtel, in deren Namen ſie ſchrieben, durch charakteriſtiſche perſönliche Züge kenntlich zu machen. Nur in dieſer Abſicht kann der

Verfaſſer des zweiten Briefs Petri 1, 14—18 auf eine aus dem Zuſammenhang ſich nicht ſehr natürlich ergebende Weiſe ſo angelegentlich ſich ſelbſt als einen unmittelbaren Jünger Jeſu, als einen Zeugen der Verklärungsſcene, als einen ἐπόπτης τῆς ἐκείνης (τῆ κυρίε) μεγαλειότητος bezeichnen. Einem ſpätern pſeudopauliniſchen Schriftſteller lag neben dem Merkmal der apoſtoliſchen Berufung für die Heiden, die Erinnerung an das frühere feindliche Verhältniß des Apoſtels zum Chriſtenthum beſonders nahe. An dieſe allbekannteſte Thatſache hielt er ſich alſo, um die Perſönlichkeit ſeines Apoſtels beſtimmter zu bezeichnen, während der Apoſtel Paulus ſelbſt von dieſen perſönlichen Verhältniſſen nirgends in ſo beſtimmten Ausdrücken und ohne eine durch den Zuſammenhang von ſelbſt herbeigeführte Veranlaſſung geſprochen hat.

Auch abgeſehen von dem ſo eben Bemerkten muß es auffallen, in welchen ſtarken Ausdrücken der Apoſtel im Rückblick auf ſein früheres religiöſes Leben 1 Tim. 1, 13 ſich ſelbſt als einen βλάσφημος, διώκτης, ὑβριστὴς, ja ſogar als den πρῶτος aller ἁμαρτωλοὶ bezeichnen ſoll. Vergleichen wir dieſe Stelle mit der parallelen 1 Kor. 15, 9, wo der Apoſtel von ſich ſagt: ἐγὼ γάρ εἰμι ὁ ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων, ὃς οὐκ εἰμὶ ἱκανὸς καλεῖσθαι ἀπόστολος, διότι ἐδίωξα τὴν ἐκκλησίαν τοῦ θεοῦ· χάριτι δὲ θεοῦ εἰμι ὅ εἰμι, ſo ſtehen die in dem Timotheusbriefe gebrauchten Ausdrücke von dem einfachen natürlichen Ausdruck der ächt apoſtoliſchen Stelle ebenſo weit ab, als ſie ſich jenem Extrem nähern, das uns in dem Briefe an den Barnabas begegnet, in welchem gleich in dem fragmentariſchen Eingange c. 5 die Apoſtel insgeſammt und ſchlechthin die allergrößten Sünder genannt werden: ὅτε τοὺς ἰδίους ἀποστόλες, τοὺς μέλλοντας κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον αὐτοῦ, ἐξελέξατο, ὄντας ὑπὲρ πᾶσαν ἁμαρτίαν ἀνομώτέρες, ἵνα δείξῃ, ὅτι οὐκ ἦλθε καλέσαι δικαίες, ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν (derſelbe Contraſt alſo, um welchen es auch dem Verfaſſer des Timotheusbriefs zu thun iſt V. 15: Χριστὸς Ἰησοῦς ἦλθεν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτος εἰμὶ ἐγώ· ἀλλὰ διὰ τοῦτο ἠλεήθην, ἵνα ἐν ἐμοὶ πρώτῳ ἐνδείξηται Ἰησοῦς Χριστὸς τὴν πᾶσαν μακροθυμίαν, πρὸς ὑποτύπωσιν τῶν μελλόντων πιστεύειν αὐτῷ εἰς ζωὴν αἰώνιον) τότε ἐφανέρωσεν ἑαυτὸν υἱὸν θεοῦ εἶναι. In dieſer Stelle des dem

Barnabas zugeschriebenen, aber ohne Zweifel dem zweiten Jahrhundert angehörenden Briefs macht sich doch gewiß die in solchen Uebertreibungen sich gefallende, die gegebenen Gegensäze bis zu ihrem grellsten Contrast verfolgende nachapostolische Zeit sehr kenntlich; liegt aber nicht auf dem Wege zu einem solchen Extrem auch schon eine solche Charakteristik und Bezeichnungsweise, wie wir sie in der genannten Stelle des ersten Briefs an Timotheus finden, oder konnte nicht ein Schriftsteller, welcher den Apostel Paulus zum ersten aller Sünder deßwegen machen zu müssen glaubte, damit Christus an ihm, als dem ersten, seine ganze Barmherzigkeit beweise, aus demselben Grunde diesen Primat auf die Apostel überhaupt ausdehnen? Die Motivirung ist ja in beiden Stellen dieselbe, und es scheint nur zufällig gewesen zu seyn, daß auf diese hyperbolische Weise gerade nur vom Apostel Paulus die Rede ist. Daß eine gleiche Steigerung auch schon im Briefe an die Epheser 3, 8 sich findet, wo der ἐλάχιστος τῶν ἀποστόλων 1 Kor. 15, 9 zum ἐλαχιστότερος πάντων ἁγίων geworden ist, kann ich, so lange die Aechtheit des Briefs an die Epheser nicht gründlicher, als bisher, untersucht ist, nicht als Gegenbeweis gelten lassen. Eine so sichtbar sich verrathende Steigerungssucht muß wenigstens immer Verdacht erregen.

Bei der Erwähnung des Hymenäus und Alexander 1, 20 hat Schleiermacher in Vergleichung der Stellen 2 Tim. 2, 18 u. 4, 14, wo dieselben Namen wieder vorkommen, große Schwierigkeiten gefunden, unter Voraussezung sowohl der Identität, als der Verschiedenheit dieser Personen. Man hat seitdem diese Schwierigkeiten zu beseitigen gesucht und unter Voraussezung der im Ganzen doch wahrscheinlichern Identität unter anderm bemerkt, in Ansehung des Hymenäus habe Paulus über die Folgen seiner Ausschließung nicht gebieten können. Hymenäus möge in Ephesus geblieben seyn, und zum großen Nachtheil der dortigen Gemeinde eine abgesonderte christliche Secte gebildet haben. Aehnliches könne man bei Alexander annehmen. Gleichfalls ein Gegner nicht des Christenthums überhaupt, sondern der pauliniſchen Lehrart, möge er nach seiner Ausschließung die gefährlichsten Machinationen gegen den Apostel angestellt und ihm viel Ungemach verursacht haben, sey es nun, daß er

ihm nachreiste, oder auch bei der Gemeinde in Ephesus (man s. z. B. Plank Bemerkungen über den ersten paul. Brief an den Tim. Gött. 1806 S. 86 ff. Kling a. a. O. S. 470). Nach allem, was sich aus der bisherigen Untersuchung über das Verhältniß dieser Briefe zu einander ergeben hat, sieht man unstreitig zu der Annahme sich genöthigt, daß der Verfasser des ersten Briefs an den Timotheus auf den zweiten Rücksicht nehmen wollte, und nur in Beziehung auf die genannten Gegner des Apostels, nach seiner sonstigen Weise, eine durch das im zweiten Brief Gesagte hinlänglich motivirte Gradation eintreten lassen zu müssen glaubte. Deßwegen läßt er nun hier den Apostel erklären, er habe sowohl über den Hymenäus, welcher, wie sich von selbst versteht, hier zugleich auch für den 2 Tim. 2, 17 mit und nach ihm genannten Irrlehrer Philetus steht, als auch über Alexander (welcher ja dem Apostel 2 Tim. 4, 14 πολλὰ κακὰ ἐνεδείξατο) die wohlverdiente Excommunication ausgesprochen. Für sich betrachtet, mögen allerdings die genannten Stellen der beiden Briefe allerlei Vermuthungen zulassen, im Zusammenhang unserer Untersuchung dienen sie nur um so mehr dazu, anschaulich zu machen, wie diese Briefe aus sich selbst heraus entstunden, und wie irrig die Meinung ist, individuelle Züge dieser Art seyen als Kriterien ihres geschichtlichen Charakters anzusehen.

Unter den βασιλεῖς, welche nach 2, 2 Gegenstand des christlichen Bitt- und Dankgebets seyn sollten, versteht man mit Recht die römischen Kaiser, doch bemerken mehrere Ausleger, es können auch die kleinern Könige und Tetrarchen in den Provinzen von Palästina und Asien zugleich darunter verstanden werden. (Man vgl. Heinrichs, Wegscheider, Heydenreich zu der Stelle). Ohne Zweifel ist es nur der Pluralis, welcher diese Ausleger zu der auch wegen des folgenden πάντων τῶν ἐν ὑπεροχῇ ὄντων gewiß nicht sehr passenden Annahme veranlaßte. Der Pluralis hat allerdings etwas auffallendes, besonders, wenn wir 1 Pet. 2, 13 ff. vergleichen, wo es heißt: ὑποτάγητε εἴτε βασιλεῖ ὡς ὑπερέχοντι, εἴτε ἡγεμόσιν, ὡς δι' αὐτοῦ πεμπομένοις und V. 17 τὸν βασιλέα τιμᾶτε. Ich sehe hierin eine neue Hinweisung auf die Periode der Antonine, in welcher es in Folge der seit Hadrian eingeführten Sitte der Adoption nicht bloß Kaiser,

ſondern auch Mitkaiſer gab, welchen beiden von den griechiſch ſchreibenden Schriftſtellern gewöhnlich der gemeinſchaftliche Name βασιλεῖς gegeben wird, wie wir dieß namentlich bei den chriſtlichen Apologeten finden. So redet z. B. Athenagoras die beiden Kaiſer, welchen ſeine Apologie gewidmet iſt, Marc-Aurel und Commodus, im Eingange derſelben als μεγάλοι βασιλεῖς an, c. 2: ὑμεῖς οἱ μέγιστοι οἱ φιλάνθρωποι καὶ φιλομαθέστατοι βασιλεῖς, oder wie es nachher heißt: μέγιστοι αὐτοκράτορες. Man vgl. auch den Schluß dieſer Apologie. Dieſe Erklärung des Pluralis βασιλεῖς iſt um ſo wahrſcheinlicher, da uns auch das unmittelbar Folgende nebſt andern Stellen unſeres Briefes in eine Zeit verſezt, in welcher Chriſtenverfolgungen nichts Ungewöhnliches waren. Betet, fordert der Verfaſſer 1 Tim. 2, 2 auf, für die Kaiſer und alle Obrigkeiten, ἵνα ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγωμεν ἐν πάσῃ εὐσεβείᾳ καὶ σεμνότητι. Beinahe ganz mit denſelben Worten faßt Athenagoras am Schluſſe ſeiner Apologie den Gegenſtand derſelben in die Worte zuſammen: τοῦτο δ' ἔστι καὶ πρὸς ἡμῶν, ὅπως ἤρεμον καὶ ἡσύχιον βίον διάγοιμεν, αὐτοὶ δὲ πάντα τὰ κελευσμένα ὑπηρετοῖμεν. Hiemit ſtimmt ganz zuſammen, daß beſonders im zweiten Brief an den Timotheus der Beruf der Chriſten als ein κακοπαθεῖν und συγκακοπαθεῖν bezeichnet wird (1, 8. 2, 3, 4, 5.). Auch wird ja hier 3, 12 ganz allgemein, zwar im Hinblick auf die Zukunft, vielmehr aber, wie wir uns denken müſſen, in Folge ſchon gemachter Erfahrungen der Saz ausgeſprochen: πάντες οἱ θέλοντες εὐσεβῶς ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ (alſo alle Chriſten) διωχθήσονται. Es war ſchon die Zeit eingetreten, in welcher es an ſich als Verbrechen galt, ein Chriſt zu ſeyn. In dieſem Sinn läßt der Verfaſſer des zweiten Briefs an den Timotheus 2, 8 den Apoſtel ſagen: κακοπαθῶ μέχρι δεσμῶν, ὡς κακοῦργος, womit der ohne Zweifel in dieſelbe Zeit gehörende erſte Brief Petri 4, 14 ff. zu vergleichen iſt, wo von dem πάσχειν ὡς κακοποιὸς als etwas mit dem πάσχειν ὡς Χριστιανὸς zwar der Sache nach ganz Verſchiedenem, in der Meinung der Heiden aber Identiſchem die Rede iſt.

Im dritten Capitel iſt offenbar weder das ὀρέγεσθαι ἐπισκοπῆς, noch die Erinnerung, es ſolle kein νεόφυτος zum ἐπίσκοπος gemacht werden, der apoſtoliſchen Zeit gemäß, in welcher ein Streben nach

kirchlichen Würden und eine freie Wahl unter den für sie Anzustellenden noch nicht statt finden konnte. Ebenso wenig kann das V. 13 in den Worten: οἱ καλῶς διακονήσαντες βαθμὸν ἑαυτοῖς καλὸν περιποιοῦνται, angedeutete Stufenwesen, die den Diaconen eröffnete Aussicht des Vorrückens zum Episcopat oder Presbyteriat (von etwas anderem als davon ist doch der so kirchlich lautende Ausdruck βαθμός nicht zu verstehen), für pauliniſch gehalten werden. Vgl. Schleiermacher Sendsch. S. 46. — Sehr gut paßt die in demselben Abschnitt V. 18 den Diaconen besonders gegebene Erinnerung, sie sollen nicht δίλογοι seyn, für eine Zeit, in welcher verschiedene Parteien einander gegenüber stunden, und der Vorsteher der Gemeinde besonders der Treue der ihm untergeordneten kirchlichen Personen versichert seyn mußte. Mit dem Worte δίλογος, welches Schleiermacher Sendschr. S. 46 gleichfalls als ein nicht weiter anzutreffendes bezeichnet hat, läßt sich wenigstens das gleichbedeutende διασολόγος zusammenstellen, wie es in den apostolischen Constitutionen III, 5 sich findet, wo den Wittwen die gleiche Erinnerung gegeben wird: ὑπαρχέτω πᾶσι χήρα — μὴ διασυλόγος.

Im vierten Capitel V. 1 werden die Lehren der Häretiker durch den Ausdruck διδασκαλίαι δαιμονίων bezeichnet. Denselben Ausdruck gebraucht Tertullian von den Lehren der Gnostiker De praescr. haer. c. 7: Hae sunt doctrinae hominum et daemoniorum prurientibus auribus natae, de ingenio sapientiae secularis: quam dominus stultitiam vocans, stulta mundi, confusione etiam philosophiae ipsius, elegit. Ea est enim materia sapientiae secularis, temeraria interpres divinae naturae dispositionis. Ipsae denique haereses a philosophia subornantur. Inde aeones et formae nescio quae, et trinitas hominis apud Valentinum — inde Marcionis Deus u. s. w. Schwerlich hat Tertullian, da er es durch nichts andeutet, die doctrinas daemoniorum nur aus unserer Stelle genommen. Der Ausdruck bezieht sich auf die im zweiten Jahrhundert besonders gangbare, auch in den pseudoclementiniſchen Homilien sich findende Vorstellung, daß die heidnische Weisheit, somit auch die Gnosis der Häretiker, aus jenem Wissen herstamme,

welches einst abgefallene Geister den Menschen mitgetheilt haben. Man vgl. hierüber meine Schrift: Die christliche Gnosis S. 530.

Daß im fünften Capitel so manches das Gepräge der spätern kirchlichen Verfassung an sich trägt, haben wir schon früher gesehen. Ich rechne dahin auch, was V. 17 und 19 über die Presbyter gesagt wird. Obgleich in diesen Briefen, wie gezeigt worden ist, der πρεσβύτερος in Ansehung des Amtes noch identisch ist mit dem ἐπίσκοπος und eben deßwegen auch 1 Tim. 5, 8 auf den ἐπίσκοπος unmittelbar die διάκονοι zu folgen scheinen, so möchte doch 5, 17 ff. schon der Uebergang zu dem spätern Begriff der Presbyter wahrzunehmen seyn. Ist es nicht gerade nothwendig, daß der Presbyter zugleich Lehrer ist, oder sich mit dem Lehramt besonders beschäftigt, sollen die hierin sich auszeichnenden Presbyter einer doppelten Belohnung gewürdigt werden (ohne Zweifel von dem Bischof), so scheint hier schon an ein Presbyter-Collegium an einer und derselben größern Gemeinde gedacht werden zu müssen, und der Verfasser hätte demnach nur deßwegen unterlassen, schon Cap. 3 neben dem ἐπίσκοπος und διάκονος auch vom πρεσβύτερος zu reden, weil er ihn seinem Namen nach auch unter den Gesichtspunkt der Cap. 5 besprochenen Altersverhältnisse stellen konnte, und im Uebrigen, was Cap. 3 vom ἐπίσκοπος gesagt wurde, von selbst auch von ihm galt. Zu bemerken ist in jedem Fall, daß sich im Ganzen dieselbe Vorschrift auch in den apostolischen Constitutionen findet II, 28: τοῖς δὲ πρεσβυτέροις, ὡς ἂν κάμνουσι περὶ τὸν τῆς διδασκαλίας λόγον διηνεκῶς (quia assidue circa sermonem doctrinae laborant) διπλῆ καὶ αὐτοῖς ἀφορίζεσθαι ἡ μοῖρα (doppelt so viel als einer πρεσβυτίς, aber nur eben so viel als einem διάκονος, da auch von den Diaconen unmittelbar zuvor gesagt wird: ὅσον δε ἑκάστῃ τῶν πρεσβυτίδων δίδοται, διπλῶν διδόσθω τοῖς διακόνοις εἰς γέρας Χριστῷ) εἰς χάριν τῶν τοῦ κυρίου ἀποστόλων, ὧν καὶ τὸν τόπον φυλάσσουσιν, ὡς σύμβουλοι τοῦ ἐπισκόπου, καὶ τῆς ἐκκλησίας σύνεπανος· εἰσὶ γὰρ συνέδριον καὶ βουλὴ τῆς ἐκκλησίας. Hier haben wir nun ganz die Presbyter der spätern Verfassung, in welcher das Lehren das erste war, was zum Beruf der Presbyter gehörte, wie wir dieß Const. apost. III, 20 finden. Deßwegen wird es auch als stehender Beruf der Presbyter überhaupt betrachtet, daß sie sich dem Lehramt

widmen, 1 Tim. 5, 17 aber ſehen wir erſt den Uebergang zu dieſem ſtehenden, ihnen ganz beſonders zukommenden Lehrberuf. Da ſich die Zeit der Abfaſſung der apoſtoliſchen Conſtitutionen nicht genauer beſtimmen läßt, ſo haben wir in jedem Falle einen beſtimmtern Haltpunkt in folgender Stelle bei Tertullian De jejunio adversus psychicos c. 17. Ad elogium gulae tuae pertinet, hält hier Tertullian als Montaniſt den Pſychikern, oder den Mitgliedern der katholiſchen Kirche, entgegen, quod duplex apud te praesidentibus honor binis partibus deputatur, cum Apostolus duplicem honorem dederit, ut et fratribus et praepositis (ſo daß die Vorſteher zugleich auch wieder Brüder ſind). Die binae partes ſind ganz daſſelbe, was die διπλῆ μοῖρα der angeführten Stelle der apoſtoliſchen Conſtitutionen iſt, ſchwerlich aber hat Tertullian Recht, διπλῆ τιμή 1 Tim. 5, 17. im Gegenſaz gegen die ſchon damals beſtehende Sitte, den Vorſtehern der Gemeinde eine doppelte Portion von den für die gemeinſamen Bedürfniſſe gebrachten Oblationen zuzutheilen, von einer bloßen Ehre zu verſtehen. Es iſt offenbar nur ein anderer Ausdruck für die διπλῆ μοῖρα in den Conſtitutionen, je wahrſcheinlicher uns aber bereits der ſpätere Urſprung unſerer Briefe geworden iſt, deſto weniger läßt ſich denken, daß ſie erſt die Veranlaſſung zur Einführung einer Sitte gegeben haben, die nur nicht lange nach der Zeit, in welche wir ihre Abfaſſung ſezen müſſen, ſchon zur Zeit Tertullians als eine allgemeine und längſt beſtehende finden, wir ſehen demnach auch hier ein Beiſpiel davon, wie dieſe Briefe, was ſpäter als apoſtoliſche Tradition galt, auf den Apoſtel übertragen, um es ihn anordnen und ſanctioniren zu laſſen. Ebenſo verhält es ſich auch mit der in demſelben Capitel V. 22 gegebenen Vorſchrift, Timotheus ſolle Niemand zu ſchnell die Hände auflegen, und ſich nicht fremder Sünden theilhaftig machen. Die Ausleger verſtehen dieß gewöhnlich ſo: Timotheus ſolle keinen zum Lehramt einweihen, als Lehrer und Vorſteher anſtellen, ohne vorangegangene hinlängliche Prüfung ſeiner Tauglichkeit, weil er ſonſt an den Sünden, deren ſich ein durch ſeine Schuld angeſtellter auswärtiger Lehrer oder Vorſteher ſchuldig mache, theilnehme. Eine ſolche Erinnerung muß jedoch nach demjenigen, was ſchon im dritten Capitel über die

Erfordernisse eines kirchlichen Vorstehers überhaupt gesagt worden ist, und von dem ἐπίσκοπος und πρεσβύτερος auf gleiche Weise gilt, ziemlich überflüssig erscheinen. Die Handauflegung fand ja in der alten Kirche nicht blos bei der Ordination, sondern auch bei der Aufnahme in die Kirchengemeinschaft statt, sowohl bei den Katechumenen als auch bei den sogenannten Poenitentes. Man vgl. hierüber Cyprian Ep. XI.: Cum in minoribus delictis, quae non in Deum committuntur, poenitentia agatur justo tempore, et exomologesis fiat inspecta vita ejus, qui agit poenitentiam, nec ad communicationem venire quis possit, nisi prius illi ab episcopo et clero manus fuerit imposita, quanto magis in his gravissimis et extremis delictis caute omnia et moderate secundum disciplinam Domini observari oportet. Was Cyprian hier zunächst von den Lapsi sagt, gilt auch von den Häretikern, die gleichfalls durch Handauflegung wieder aufgenommen wurden; die wir auch daraus sehen, daß später, als die Frage entstund, ob sie nicht aufs neue zu taufen seyen, diejenigen, die dieser Meinung nicht waren, die Handauflegung für zureichend erklärten (nach Cyprians Ep. LXXII. ad Iubajanum de haereticis baptizandis). Denken wir uns nun die Abfassung unsers Briefs in einer Zeit, in welcher es schon viele häretische Secten gab, wie natürlich ist die Erinnerung, es solle keiner durch Handauflegung in die Kirchengemeinschaft aufgenommen werden, ehe man sich hinlänglich versichert habe, daß er wirklich seiner Häresie ganz entsagt habe, damit man nicht durch die Gemeinschaft mit ihm an seinen Sünden theilnehme. Manche, die als Häretiker von der Gemeinschaft der Kirche ausgeschlossen worden waren, suchten an einem andern Orte wieder aufgenommen zu werden. Es liegt hier sehr nahe, an das Beispiel Marcions zu erinnern. Als Marcion von seinem Vater, dem Bischof von Sinope, sey es nun wegen seiner häretischen Lehren oder wegen des sittlichen Vergehens, welches Epiphanius Haer. XLII. als Ursache hievon angibt, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen worden war, begab er sich nach Rom, und wandte sich hier sogleich mit der Bitte um Aufnahme in die Kirchengemeinschaft an die Presbyter. Allein diese, welche, wie Epiphanius bemerkt, noch in der Schule der Aposteljünger ihre Bildung erhalten

hatten, verweigerten ſie. * Scheint es nun nicht, aus ſolchen Erfahrungen heraus habe ſich auch unſerm Verfaſſer ſein τάχεως μηδενὶ ἐπιτιθει χεῖρας aufgedrungen? Eine beſondere Empfehlung der Vorſicht und Strenge mußte um ſo weniger überflüſſig erſcheinen, da man es den Häretikern zum Vorwurf machte, daß ſie es auch hierin zu leicht nehmen, wie wir aus Tertullian De praescr. haer. c. 41 ſehen, wo in der daſelbſt gegebenen Beſchreibung der conversatio haeretica auch dieß an den Häretikern getadelt wird, daß ſie pacem (die kirchliche Gemeinſchaft) quoque passim cum omnibus miscent. Wollte man aber das χεῖρας ἐπιτιθέναι in der fraglichen Stelle unſers Briefs von der Ordination verſtehen, ſo würde ganz ſeine Anwendung finden, was Tertullian a. a. O. über die Häretiker weiter ſagt: Ordinationes eorum temerariae, leves, inconstantes. Nunc neophytos conlocant (um ſo mehr daher auch die 1 Tim. 5, 6 ertheilte Vorſchrift, ein ἐπίσκοπος ſolle μὴ νεόφυτος ſeyn, über welche Stelle Schleiermacher Sendſchreiben S. 46 mit Recht bemerkt hat, noch mehr als das im Neuen Teſtament ſonſt nicht vorkommende Wort, hindere ihn die Vorſchrift ſelbſt, wie Paulus es anfangen wollte, um ſeiner Gemeinde von den vielen, die er oft ſchnell hintereinander auf einer Reiſe pflanzte, einen πρεσβύτερος zum ἐπίσκοπος zu geben), nunc seculo obstrictos, nunc apostatas nostros, ut gloria eos obligent, quia veritate non possunt. Nusquam facilius proficitur, quam in castris rebellium, ubi ipsum esse illic, promereri est. Itaque alius hodie episcopus, cras alius, hodie diaconus, qui cras lector, hodie presbyter, qui cras laicus; nam et laicis sacerdotalia munera injungunt. Wie natürlich muß man es finden, daß in einer Zeit, in welcher man ſolche Vorgänge ſchon vor ſich hatte, Erinnerungen und Vorſchriften, wie die in unſern Briefen enthaltenen, ſind, für nöthig erachtet wurden.

* Τοῖς ἔτι πρεσβύταις παρῆσαν, καὶ ἀπὸ τῶν μαθητῶν τῶν Ἀποστόλων ὁρμωμένοις συμβαλὼν ἤτει συναχθῆναι, καὶ ἀδὲις αὐτῷ συγκεχώρηκε. Epiph. a. a. O. Συναχθῆναι heißt hier zur σύναξις, zur Feier des Abendmahls, zugelaſſen werden, daher die Warnung, die man aus einem ſolchen Falle ziehen mußte.

Nicht zu übersehen ist in demselben Capitel V. 18 das Citat: ἄξιος ὁ ἐργάτης τῆς μισθοῦ αὐτοῦ. Dieselbe Sentenz findet sich als Ausspruch Jesu Matth. 10, 10. Luk. 10, 7 nur mit dem Unterschied, daß es bei Matthäus statt μισθοῦ heißt τροφῆς. Die Interpreten erklären sich hierüber verschieden. Einige bemerken: da sich kein Beispiel finde, daß irgend eine neutestamentliche Schrift unter dem Namen γραφή im Neuen Testament citirt sey,* so sey anzunehmen, daß der Apostel hier eine unter den Juden, vielleicht auch unter den Heiden gewöhnliche Proverbialsentenz anführe, was insofern möglich sey, als dieser Saz allerdings auch für den gemeinen Menschenverstand sehr einleuchtend sey, und nach καὶ statt λέγει ἡ γραφὴ auch λέγεται supplirt werden könne. Andere glauben hier nichts anders als ein Citat aus dem Neuen Testament verstehen zu können, schwanken aber zwischen den beiden genannten Evangelien, da für das Evangelium des Matthäus die Wahrscheinlichkeit der frühern Abfassung, für das des Lukas der völlig gleichlautende Inhalt spreche. „Seze man," bemerkt Flatt zu dieser Stelle S. 170 „die Abfassung unsers Briefs vor die erste Gefangenschaft des Paulus, so könne sein Ausspruch nicht wohl aus dem Evangelium des Lukas genommen seyn, wohl aber aus dem des Matthäus. Denn daß dieses Evangelium damals noch nicht existirt habe, sey unerweislich, und die Abweichung τροφῆς unbedeutend. Nehme man aber mit Paley u. a. an, der erste Brief an den Timotheus sey erst nach der Befreiung Pauli von der Apostelgesch. 28 erzählten Gefangenschaft in Rom geschrieben worden, so sey das Evangelium des Lukas schon vollendet gewesen, da es die Apostelgeschichte gewiß gewesen sey, die doch erst nach dem Evangelium geschrieben sey. Der Ausspruch könne also auch aus dem Evangelium des Lukas genommen seyn." Glaubt man unter so unwahrscheinlichen Voraussezungen hier gleichwohl ein Citat aus einem jener beiden Evangelien annehmen zu können, so ergibt sich aus der bisherigen Untersuchung nicht nur das volle Recht, sondern sogar die Nothwendigkeit, für die Quelle dieser Sentenz nur das Evangelium des Lukas zu halten, wodurch wir zugleich

* Nur im zweiten Brief Petri 3, 16 werden die paulinischen Briefe auch als γραφαὶ angeführt.

eine neue Bestätigung der oben gemachten Bemerkung erhalten, daß diese Briefe ein besonderes Interesse verrathen, das Evangelium des Lukas in eine nähere Beziehung zum Apostel Paulus zu sezen; ein Interesse, das die kirchliche Tradition von dem Ursprung der beiden Evangelien des Markus und Lukas erst dann erhalten haben kann, als man schon gewohnt war, Paulus und Petrus als Rivalen einander gegenüber zu stellen.

Daß man bei dem ὁμολογεῖν τὴν καλὴν ὁμολογίαν ἐνώπιον πολλῶν μαρτύρων 6, 12 kaum etwas anderes verstehen kann, als ein ausdrücklich abgelegtes Bekenntniß, sey es nun bei der Taufe vor der Gemeinde, oder vor den Feinden bei irgend einer Verfolgung, und daß eben deßwegen dieß sehr bestimmt nach einer spätern Zeit schmeckt, nach derselben Zeit, die auch beim folgenden Χριστὸς Ἰησοῦς ὁ μαρτυρήσας ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου * τὴν καλὴν ὁμολογίαν zu spüren ist, hat schon Schleiermacher auf eine sehr einleuchtende Weise bemerkt, und die Bemerkungen, welche neuere Vertheidiger der Aechtheit dieser Briefe entgegensezten, können den Eindruck nicht verwischen, welchen solche Stellen in jedem Unbefangenen und in der Beurtheilung solcher Dinge nicht ganz Ungeübten zurücklassen müssen. Wenn aber Schleiermacher in seinen kritischen Urtheilen nur den unmittelbaren objectiven Eindruck ausspricht, welcher solche Stellen für sich schon hervorbringen müssen, so werden sie erst dann von Bedeutung, wenn die in ihnen enthaltenen Momente sich von selbst in die Reihe der übrigen Ergebnisse einfügen, um ein schon auf anderem Wege gewonnenes Resultat mit ihrem verstärkenden Gewicht zu bestätigen.

Unstreitig sind auch die hier zusammengestellten, theils mehr isolirt stehenden, theils auch wieder mit den zunächst hervorgehobenen

* Aehnliche Formeln bei kirchlichen Schriftstellern seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, z. B. bei Ignatius im Briefe an die Smyrnaer c. 1: Χριστὸς — ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρῴδου τετράρχου καθηλωμένος ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί. Justin Apol. I. c. 13 Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου. Apol. II. c. 6 Ἰησοῦς Χριστὸς, ὁ σταυρωθεὶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου.

Haupterscheinungen unserer Briefe mehr oder minder zusammenhängenden Züge nicht unwichtige Momente zur Entscheidung der allgemeinen kritischen Frage. Und zwar sehen wir auch hier wieder dasselbe Verhältniß unter diesen Briefen, das sich uns schon aus der obigen Untersuchung ergeben hat. Jeder derselben gibt seine eigenen Beiträge, die bedeutendsten allerdings der erste an den Timotheus. Wenn daher auch das Uebergewicht immer auf der Seite des leztern bleibt, so ist doch das, was die beiden andern darbieten, theils für sich schon so bedeutend, theils mit den in dem ersten enthaltenen Kriterien der spätern Abfassung so verwandt und analog, daß die Möglichkeit, die Sache der beiden leztern von der des ersten zu trennen, immer mehr verschwinden muß. Daraus, daß sich die Sache des Einen dieser drei Briefe mit einem höhern Grade von Evidenz als eine aufzugebende herausstellt, kann den beiden andern kein Vortheil zuwachsen, sondern es ist hieraus nur die Folgerung zu ziehen, daß in demselben Verhältniß, in welchem diese Briefe der Zeit nach von einander abstehen, der Verdacht der Unächtheit ein um so drückenderer und unabweisbarer wird. Ja es muß sogar, was dem zulezt geschriebenen auf überwiegende Weise zur Last fällt, immer auch wieder auf die frühern zurückwirken, da bei aller Differenz des Gemeinsamen zu viel zurückbleibt, als daß das Band, an welchem sie zusammenhängen, aufgelöst werden könnte.

Fünfter Abſchnitt.

Die äuſsern Zeugniſſe.

Sehen wir uns endlich auch noch nach den äußern Zeugniſſen für unſere Briefe um, ſo läßt ſich auch in dieſer Hinſicht ſo wenig irgend etwas aufweiſen, was die bisher durchgeführte Anſicht wankend zu machen drohte, daß ſich vielmehr auch von dieſer Seite alles zu ihrer Beſtätigung vereinigt. Es gibt kein Zeugniß von dem Daſeyn unſerer Briefe, das über das Ende des zweiten Jahrhunderts zurückginge. Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien ſind die erſten Schriftſteller, welche dieſe Briefe kennen und als apoſtoliſche anführen. Tertullian namentlich beruft ſich auf dieſe Briefe in mehreren Stellen (wie z. B. De praescr. haer. c. 25. De jejun. c. 17. Ad uxorem 1, 7). Von Tatian, dem angeblichen Stifter der Secte der Enkratiten, ſagt Hieronymus in der Vorrede zu ſeinem Commentar über den Brief an Titus, er habe, ob er gleich auch einige Briefe des Apoſtels Paulus verworfen habe, um ſo nachdrücklicher den Brief an Titus für einen apoſtoliſchen erklärt, ohne ſich um das Urtheil Marcions und anderer, die hierin mit ihm übereinſtimmten, zu bekümmern (hunc vel maxime, hoc est ad Titum, Apostoli pronuntiandum credidit, parvipendens Marcionis — assertionem). Es läßt ſich auch leicht denken, daß den Tatian als ſtrengen Aſceten und Stifter der Enkratiten, wie er geſchildert wird, Stellen, wie Tit. 1, 15, 16, und das zweite und dritte Capitel beinahe ihrem ganzen Inhalt nach, ganz beſonders anſprechen mußten. Ebenſo leicht läßt ſich auch erklären, warum er über die beiden andern Briefe nicht daſſelbe Urtheil fällte. Der erſte Brief an den Timotheus ſtimmt zwar wie in anderem, ſo auch

in dem Tit. 1, 15 vgl. 1 Tim. 4, 4 ausgesprochenen Grundsaz mit dem Brief an den Titus überein, aber seine Antitheſe gegen die Häretiker geht in die Beſtreitung einzelner Lehren und Grundſäze auf eine Weiſe ein, mit welcher Tatian nicht mehr zufrieden ſeyn konnte. Man nehme nur den Einen Saz 4, 8 ἡ σωματικὴ γυμνασία (alſo eine Aſceſe, wie ſie Tatian geübt und empfohlen haben ſoll) πρὸς ὀλίγον ἐστὶν ὠφέλιμος, die Empfehlung des Heirathens und Weintrinkens 5, 14, 23. An dem zweiten Brief an den Timotheus konnte er nicht denſelben Anſtoß nehmen, wie an dem erſten, aber doch ſpricht ja der zweite wenigſtens von einem Chriſtus ἐκ σπέρματος Δαβὶδ und einer künftigen Auferſtehung 2, 7. 18. Sicher haben wir daher, wenn Tatian Briefe des Apoſtels Paulus verwarf, hauptſächlich an die beiden Briefe an den Timotheus zu denken. Sollte es aber zugleich eine unwahrſcheinliche Vermuthung ſeyn, daß eben jenes vel maxime Apostoli pronuntiare, ein ſo angelegentliches Urgiren des apoſtoliſchen Urſprungs und Charakters des Titusbriefs, eine Anbeutung des Zeit-Intereſſes enthält, mit welchem damals dieſe Briefe die Aufmerkſamkeit auf ſich zogen, und theils verworfen, theils angenommen wurden? Eine noch frühere Spur des Daſeyns unſerer Briefe, wenigſtens des erſten an den Timotheus, aus welchem mit Recht auf die beiden andern zu ſchließen wäre, glaubt man gewöhnlich in dem Brief des Polykarp an die Philipper nachweiſen zu können. Was Polykarp im vierten Capitel ſeines Briefs ſagt: ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία· εἰδότες οὖν ὅτι οὐδὲν εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ἀλλ' οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι ἔχομεν u. ſ. w. ſtimmt mit 1 Tim. 6, 10. 7 ſo überein, daß man es nur als ein Citat aus unſerm Briefe nehmen zu können meint. Dagegen hat Schleiermacher Sendſchr. S. 16 ff. bemerkt, die Anführung Polykarps ſcheine doch etwas bedenklich, da die Worte ἀρχὴ δὲ π. χ. φ. mit den Worten unſers Briefs ῥίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστιν ἡ φ. weit weniger wörtlich übereinſtimmen, als bei einem Gemeinſpruch dieſer Art nöthig wäre, um auf eine Anführung zu ſchließen, und wenn die folgenden Worte bei Polykarp εἰδότες οὖν u. ſ. w. freilich wohl genauer mit 1 Tim. 6, 7 zuſammentreffen, ſo ſeyen ſie doch ebenfalls ein ſo trivialer Ausdruck, und ſo genau mit jenem

Gemeinspruch zusammenhängend, daß in der That wenig daraus zu schließen sey, sobald irgend ein der Vermuthung ungünstiger Umstand eintrete. Und ein solcher sey doch in der That dieser, daß unmittelbar fast darauf in dem Briefe Polykarps von den Weibern und Wittwen die Rede sey, und sich, ungeachtet unser Brief sich dadurch auszeichne, der einzige im Neuen Testament zu seyn, der Vorschriften für die leztern enthalte, hier dennoch nicht die mindeste Spur einer Anführung zeige, die in der That kaum wäre zu vermeiden gewesen, wenn Polykarp unsern Brief so im Gedächtniß hatte, daß er jene Worte daraus entlehnen konnte. „Umstände dieser Art, ich gestehe es," sezt Schleiermacher hinzu, „haben für mich, wenn sie gleich nur negativ sind, eine so große kritische Wichtigkeit, daß ich hieraus gleich festsezen möchte, Polykarp habe unsern Brief nicht gekannt, und wir würden ihn, auch wenn uns alle seine Schriften übrig geblieben wären, nicht darin angeführt finden." Nach dem Resultat unserer Untersuchung möchte nun sogar der dritte noch mögliche Fall als der wahrscheinlichste anzunehmen seyn, daß der Verfasser des ersten Briefs die fraglichen Stellen aus dem Briefe Polykarps genommen habe. Polykarps Märtyrertod fällt in das Jahr 167. Lassen wir ihn seinen Brief auch nur 10—15 Jahre vor seinem Tode schreiben, so hat es keine Schwierigkeit, ihn für älter zu halten als unsern Brief, und die Bedenklichkeit, in einen Brief, welcher als ein apostolischer angesehen seyn wollte, Säze aus einem erst um die Mitte des zweiten Jahrhunderts geschriebenen Briefe aufzunehmen, konnte unsern Verfasser auch nicht abhalten, von diesen ihm willkommenen Säzen Gebrauch zu machen, da er sie mit Recht als Gemeinsprüche nahm, die keiner dem andern streitig machen kann. Außer dem bisher Angeführten bietet die Geschichte des Kanons in Beziehung auf unsere Briefe nichts dar, als die merkwürdige Thatsache, daß die drei Briefe in Marcions Kanon fehlten. Man vgl. Epiphanius Haer. XLII, 9; Tertullian Adv. Marc. V, 21 (vgl. auch Iren. I, 29. III, 12). Es fragt sich, wie diese Erscheinung zu erklären ist? So wie Tertullian hierüber sich ausdrückt, wäre anzunehmen, daß er sie absichtlich aus seinem Kanon ausgeschlossen hätte. Miror tamen, sagt Tertullian a. a. O. quum

ad unum hominem factas literas (den Brief an Philemon) recepperit, qui ad Timotheum duas et unam ad Titum de ecclesiastico statu compositas recusaverit: affectavit, opinor, etiam numerum epistolarum interpolare. Allein dieſes recusare iſt nur eine von Tertullian gezogene Folgerung: was Tertullian von einer Interpolation der Zahl der pauliniſchen Briefe ſagt, gibt vielmehr zu verſtehen, daß Tertullian nichts weiter wußte, als daß Marcion nicht eben ſo viele pauliniſche Briefe, als man ſonſt zählte, gezählt habe, wie ja auch Epiphanius in dem marcioniſchen Kanon, welchen er mittheilt, dieſe Briefe ſchlechthin wegläßt, ohne einen Grund anzugeben. Die Antwort, die Eichhorn (Einl. ins N. Teſt. III. 1 S. 583) auf die Frage gibt, ob Marcion, im Falle er dieſe Briefe kannte, ſie in ſeinen Kanon hätte aufnehmen können: „ſeines Syſtems wegen, das auf die gänzliche Trennung des Chriſtenthums vom Judenthum gedrungen habe, könne er ſie nicht verworfen haben, vielmehr hätte er ſie, wenn er ſie gekannt haben ſollte, zur Unterſtüzung deſſelben vortrefflich brauchen können, denn die Briefe beſtreiten daſſelbe, was Marcion beſtritt, die ψευδώνυμος γνῶσις, die unter andern die Lehre von der Nothwendigkeit der Beibehaltung des moſaiſchen Geſezes und ſeine genaue Beobachtung im Chriſtenthum behauptete,“ beweist nur, mit welcher Unkenntniß der Sache ſo oft über ſolche Fragen entſchieden wird, und welchen nachtheiligen Einfluß das völlige Mißkennen der wahren Beſchaffenheit der in dieſen Briefen beſtrittenen Irrlehren auf das kritiſche Urtheil über ſie gehabt hat. Den Brief an Titus hätte er allerdings ebenſo gut als Tatian annehmen können, im zweiten Brief an den Timotheus aber mußte er zum wenigſten an den beiden Stellen 2, 8, 18. Anſtoß nehmen; hätte er beſonderes Intereſſe für dieſen Brief gehabt, ſo hätte er vielleicht nach ſeiner ſonſtigen Weiſe durch die Annahme von Interpolationen ihn zum ſeinigen machen können, in keinem Falle aber konnte er, ohne über ſich ſelbſt das Verdammungsurtheil auszuſprechen, den erſten Brief an Timotheus für apoſtoliſch halten. Es laſſen ſich alſo zwei Fälle denken: entweder kannte Marcion dieſe Briefe, oder er kannte ſie nicht. Kannte er ſie nicht, ſo müſſen wir hieraus ſchließen, daß ſie damals noch nicht exiſtirten, da ſich

kaum ein anderer Ort ihrer Entſtehung annehmen läßt, als Rom, wo demnach Marcion alle Gelegenheit hatte, mit ihnen ſchon früher bekannt zu werden. Kannte er ſie aber und nahm ſie in ſeinen Kanon nicht auf, ſo würden wir einen ſehr willkührlichen Schluß machen, wenn wir annehmen wollten, er habe ſchlechthin nur durch dogmatiſche Gründe bewogen, ſie ſeines Kanons für unwürdig gehalten. Man hat bisher darin gefehlt, daß man bei der Frage über den marcionitiſchen Kanon immer von der Vorausſezung ausging, es müſſe ſich mit Marcion's Ἀποστολικὸν völlig auf dieſelbe Weiſe verhalten, wie mit ſeinem Evangelium. Mag ſich Marcion in Anſehung ſeines Evangelium noch ſo große Willkühr und noch ſo viele eigenmächtige Veränderungen erlaubt haben, es folgt daraus nicht, daß er die in ſeinem Kanon fehlenden Paſtoralbriefe nicht zugleich wenigſtens auch aus andern als bloß dogmatiſchen Gründen verworfen habe. Der beharrliche und entſchiedene Widerſpruch der Häretiker gegen dieſe Briefe iſt in der That beachtenswerth. Auch Clemens von Alexandrien bemerkt Strom. II, 11 nach der Anführung der Stelle 1 Tim. 6, 20, 21: ὑπὸ ταύτης ἐλεγχόμενοι τῆς φωνῆς οἱ ἀπὸ τῶν αἱρέσεων τὰς πρὸς Τιμόθεον ἀθετοῦσιν ἐπιστολάς. * Sie verwarfen alſo die beiden Briefe an den Timotheus, daß ſie ſie aber nur aus dem von Clemens angegebenen Grund verworfen haben, iſt nur das Urtheil dieſes Kirchenlehrers. Daß den Häretikern jener

* Nach Hieronymus in der Vorrede zum Commentar über den Brief an Titus (Opp. ed. Mart. Par. 1707 T. IV. S. 409) ſcheinen neben den Marcioniten auch die Baſilidianer und überhaupt alle antijüdiſchen Gnoſtiker dieſe Briefe verworfen zu haben. Licet non sint digni fide, qui fidem primam irritam fecerunt, Marcionem loquor et Basilidem, et omnes haereticos, qui vetus laniant Testamentum, tamen eos aliqua ex parte ferremus, si saltem in novo continerent manus suas, et non auderent Christi (ut ipsi jactitant) boni Dei filii, vel Evangelistas violare vel Apostolos. Nunc vero quum et Evangelia ejus dissipaverint et Apostolorum Epistolas non Apostolorum Christi fecerunt esse, sed proprias, miror, quomodo sibi Christianorum nomen audeant vindicare. Ut enim de ceteris epistolis taceam, de quibus, quidquid contrarium suo dogmati viderant, eraserunt, nonnullas integras repudiandas crediderunt, ad Timotheum videlicet utrumque et ad Titum. Et si quidem redderent causas, cur eas Apostoli non putarent, tentaremus

Zeit kritiſche Verdachtsgründe gegen die Aechtheit vorgeblicher apoſtoliſcher Schriften nicht ſo fern lagen, als man ſo häufig meint, darf wohl mit Recht aus folgender in jedem Falle bemerkenswerther Stelle in den Briefen des Ignatius geſchloſſen werden. „Ich habe ſchon manche ſagen gehört," ſagt Ignatius im Briefe an die Philadelphener c. 8., „wenn ich das Evangelium nicht in den Archiven finde, glaube ich nicht, und wenn ich ihnen ſagte: es ſteht geſchrieben, antworteten ſie mir: es liegt am Tage. * Mein Archiv aber

aliquid respondere, et forsitan satisfacere lectori. Nunc vero quum haeretica auctoritate pronuncient et dicant: illa epistola Pauli est, haec non est, ex auctoritate refelli se pro veritate intelligant, qua ipsi non erubescunt, falsa simulare. So beſtimmt und entſchieden verwarfen demnach dieſe Häretiker unſere Briefe. Woraus ſollen wir uns dieſe Entſchiedenheit und den ſo weit gehenden Widerſpruch erklären? Warum mußte ihnen der ſonſt eingeſchlagene Weg der Annahme von Interpolationen gerade bei dieſen Briefen als ein unzulänglicher erſcheinen? Daß ſie gar keine Gründe anzugeben gewußt haben, läßt ſich gewiß nicht denken: ſie hatten in jedem Falle dogmatiſche. Aber gerade wenn ſie bei der einfachen Thatſache ſtehen blieben, daß dieſe Briefe ihrem ganzen Inhalt und Charakter nach ſich ſelbſt als nichtapoſtoliſche ankündigen, ſchienen ſie den Kirchenlehrern am gewiſſeſten keine Gründe zu haben. Daß es den Beſtreitern der Aechtheit dieſer Briefe nicht ſo ganz an kritiſchen, aus dem Inhalt und der Beſchaffenheit dieſer Briefe ſelbſt genommenen Gründen fehlte, wie Hieronymus behauptet, zeigt die oben S. 105 aus Origenes angeführte Stelle. Geſezt jedoch, ſie hätten bei ihrem Widerſpruch bloß dogmatiſche Gründe gehabt, ſo weiſt uns doch ihre völlige Verwerfung dieſer Briefe immer wieder darauf zurück, daß es ſich mit ihnen auf eine eigene Weiſe verhalten muß, d. h. die Urſache dieſer Erſcheinung kann nur darin liegen, daß ſie in unmittelbarer und directer Oppoſition zu den Gnoſtikern ſtehen, ſomit auch ihrer Zeit ſelbſt angehören. — Uebrigens würde, wenn in der obigen Stelle Baſilides ſelbſt zu verſtehen wäre, ſein Widerſpruch das erſte Zeugniß von dem Daſeyn unſerer Briefe ſeyn, da Baſilides, nach Cerinth der älteſte unter den uns bekannten Gnoſtikern, ſchon in der erſten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte. Ohne Zweifel ſind aber die Baſilidianer zu verſtehen, welche, wie in anderem, ſo auch darin von Baſilides abwichen, daß ſie den Gegenſaz des Alten und Neuen Teſtaments mehr ſchärften. Vgl. Neander Genet. Entw. der vorn. gnoſt. Syſt. S. 67.

* Ἤκουά τινων λεγόντων, ὅτι ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις εὕρω, ἐν τῷ

ist Jesus Christus. Mein unverletztes Archiv ist sein Kreuz und Tod und seine Auferstehung und der Glaube daran. Dadurch will ich in eurem Gebet gerecht werden.“ Die erweiterte Recension der Briefe des Ignatius sezt hier noch hinzu: Wer dem Evangelium nicht glaubt, glaubt allem zusammen nicht. Man darf dem heiligen Geist die Archive nicht vorziehen. Es ist gefährlich gegen den Stachel zu schlagen, gefährlich, Christus nicht zu glauben, gefährlich, die Predigt der Apostel zu verwerfen.“ Wovon anders sind solche Reden der Häretiker zu verstehen, als von Zweifeln gegen die Aechtheit mancher in Umlauf gebrachter Schriften, die als apostolische ausgegeben wurden? Die Häretiker wollten sie nur dann als ächte apostolische anerkennen, wenn sie sich selbst überzeugten, daß sie aus den Archiven, in welche der Voraussezung nach die authenticae literae der Apostel niedergelegt seyn sollten (Tertull. De praescr. haer. c. 36) in das Publikum ausgegangen seyen. *

ἐναγγελίῳ — ἐὰν μὴ ἐν τοῖς ἀρχείοις, καὶ λέγοντός μοι αὐτοῖς, ἂν γέγραπται, ἀπεκρίθησάν μοι, ὅτι πρόκειται.

* Nur das Eine könnte man etwa, was die äußern Gründe betrifft, im Allgemeinen noch einwenden: es bleibe doch immer, wenn die Pastoralbriefe auf die angegebene Weise entstanden seyn sollten, eine höchst räthselhafte, den vorausgesezten Ursprung selbst wieder zweifelhaft machende Erscheinung, daß diese Briefe schon so kurze Zeit nachher beinahe allgemein und ohne weitern Widerspruch für apostolisch gehalten wurden. So wenig aber dieß allerdings geläugnet werden kann, so wenig kann doch dadurch gegen die Resultate unserer Untersuchung irgend etwas bewiesen werden, sondern es geht hieraus vielmehr nur die Lehre hervor, welche Ursache man hat, sich in kritischen Untersuchungen gegen den falschen Schein vorgeblicher Auctoritäten vorzusehen. In offenbarem Widerspruch mit dieser Einwendung ist wenigstens gerade derjenige unter diesen Briefen, welcher der der Zeit nach jüngste ist, zwischen dessen Abfassung und Aufnahme in dem Kanon somit die geringste Zwischenzeit liegt, auch der am entschiedensten unächte, der erste Brief an den Timotheus, zum deutlichen Beweis, daß die Motive, welche die Häupter der Kirche zur Aufnahme vorgeblicher apostolischer Schriften in den Kanon bestimmten, verschiedener Art waren, und wenigstens nicht immer nur in dem anerkannten Gewicht glaubwürdiger historischer Auctoritäten lagen.

Schluß.

Allgemeine Reflexionen über das Moment dieſer kritiſchen Unterſuchung und die Bedeutung dieſer Briefe für die Geſchichte.

So ſteht demnach, um nur das Geringſte zu ſagen, wenigſtens kein äußeres Hinderniß entgegen, dieſe Briefe in die Zeit zu ſezen, in welcher ſie ſich ſelbſt durch ihren Inhalt geſchrieben ankündigen. Auch über das Intereſſe, das ſie hervorrief, können wir nicht mehr im Zweifel ſeyn, und es iſt daher hier nur noch hinzuzuſezen, daß ſie mit ihrem vermittelnden, Extreme abſchneidenden, Einigkeit und Frieden ſtiftenden Intereſſe in unſerm Kanon nicht allein ſtehen. Ich habe ſchon früher * angedeutet, wie mir insbeſondere die beiden den Namen des Apoſtels Petrus führenden Briefe unſers Kanons, in deren erſterm ich auch in Folge der von Neander (Geſch. der ap. Kirche S. 452 ff.) gemachten Bemerkungen das Gepräge der nachapoſtoliſchen Zeit immer weniger verkennen kann, in die Geſchichte der älteſten Kirche und der in ihr beſtehenden Partei-Verhältniſſe einzugreifen ſcheinen. Nur von dieſem Geſichtspunkt aus, welcher wohl auch noch auf den einen oder andern der angeblich aus der römiſchen Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus geſchriebenen Briefe ſeine Anwendung finden möchte, können wir uns nicht nur die in keinem Falle abzuläugnende Erſcheinung, das Daſeyn von Briefen, die ſich als apoſtoliſche ausgeben, und doch unmöglich für ächt apoſtoliſche gehalten werden können, auf eine befriedigende Weiſe erklären,

* Man vgl. die oben genannte Abhandlung S. 205 ff.

ſondern uns auch eine klarere Vorſtellung von der ſo wichtigen Periode der Entſtehung der chriſtlichen Kirche machen. Man klagt ſo oft über die Armuth an Nachrichten aus der dem apoſtoliſchen Zeitalter unmittelbar folgenden Zeit, iſt aber dieſe Armuth nicht zum Theil auch eine ſelbſtverſchuldete, verſchuldet dadurch, daß man, um hergebrachte Auctoritäten nicht fallen zu laſſen, die wirklich vorhandenen Quellen nicht anerkennt, und ſtatt aus ihnen wirkliche Facta zu entnehmen, es vorzieht, mit den luftigſten Hypotheſen das ganze Reich der Möglichkeit zu durchkreuzen? Wie vieles wäre auch ſchon dadurch für die Wahrheit der Geſchichte gewonnen, wenn nur einmal das eitle Trugbild einer zweimaligen römiſchen Gefangenſchaft des Apoſtels Paulus die Kritiker, Interpreten und Hiſtoriker verließe! Wie viele falſche Conſequenzen hängen an dieſer Einen Vorausſezung, wie viel Unnatürliches wird auf Einen Punkt zuſammengedrängt, mit welchem Netz eines künſtlichen Hypotheſenſpiels der einfach ernſte Boden der großen Kataſtrophe umſponnen! Der unter ſolchen Umſtänden wenigſtens, in welchen das mündliche Wort von ſelbſt an die Stelle des ſchriftlichen trat, gewiß nicht ſehr briefluſtige Apoſtel muß Briefe über Briefe ſchreiben, kaum freigelaſſen, die weite Länderſtrecke von dem fernſten Grenzland des Weſtens bis zur Küſte von Vorderaſien, bis Epheſus und Troas, und von da wieder zurück, in verſchiedenen Richtungen durchſchneiden, er muß ältere Gemeinden beſuchen, neue ſtiften, Häretiker beſtreiten, Paſtoral-Inſtruktionen erlaſſen, für alle Bedürfniſſe der Kirche in der Gegenwart und Zukunft ſorgen, alles dieß in der kurzen Zeit weniger Jahre, und um die ganze chriſtliche Welt in Bewegung zu ſezen, muß der Apoſtel Petrus im fernen Morgenland, im rechten Moment, zur Reiſe ins Abendland ſich entſchließen, damit beide Apoſtel, in gemeinſamer Wanderſchaft, zum gemeinſamen Märtyrertod zu den Thoren der ewigen Stadt einziehen können. Nachdem ſich, wie man nicht umhin kann, anzunehmen, in der kurzen Zeit zwiſchen der in der Apoſtelgeſchichte beſchriebenen Reiſe des Apoſtels nach Rom und ſeiner Befreiung aus der römiſchen Gefangenſchaft ſo vieles verändert, der ganze Schauplaz der apoſtoliſchen Thätigkeit durch neue Verhältniſſe, beſonders durch die auf einmal an ſo vielen Orten

aufschießende Saat der Häretiker eine andere Gestalt bekommen hat, weßwegen eben die Briefe des Apostels aus dieser Zeit in einem ganz andern Kreise sich bewegen, hat nur der schon zur vollen Wuth seiner Grausamkeit gegen die Christen aufgeregte Nero so viel Nachsicht und Güte, in der zweiten Gefangenschaft des Apostels das wahre Abbild der ersten folgen zu lassen. Was ist unsere Kritik, so lange sie auf solche Weise an selbstgeschaffenen Verwicklungen und Widersprüchen, an einem Gewebe von Hypothesen sich abquälen kann, das gleich dem Gewebe der Penelope in endloser Arbeit gewoben wird, nur um wieder gelöst und gelöst, nur um wieder gewoben zu werden, wo ist die freie, auf die Grundsäze der evangelischen Kirche sich stüzende geschichtliche Forschung, wenn alte Auctoritäten so viel gelten, daß man um jeden Preis sie zu halten sucht, hier also eine Auctorität, bei welcher man doch eigentlich nur darauf sieht, daß sie so viele Jahrhunderte, seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, in der Kirche bestanden hat, nicht aber darauf, wie sie in einem Zeitraum von beinahe anderthalb Jahrhunderten entstanden ist, welchen man doch selbst als einen an Nachrichten so armen anerkennt, und zu dessen völliger Entblößung von allen schriftlichen Urkunden man selbst alles mögliche thut, wo ist unser Glaube an die innere Macht der christlichen Wahrheit, wenn von der Unterdrückung des Geständnisses, daß die drei sogenannten Pastoralbriefe nicht ächt apostolischen Ursprungs sind, das Heil der christlichen Kirche abhängen soll, wo die wahre Würdigung des göttlichen Worts, wenn man durch so schwache Gründe sich für berechtigt halten kann, dem apostolisch göttlichen Wort gewöhnliches Menschenwort in völlig gleichem Werthe zur Seite zu stellen? Darum mag jeder, welchem das reine Interesse für die objective Wahrheit höher steht, als irgend ein bloß subjectives Interesse, es ruhig geschehen lassen, wenn der Schimmer der apostolischen Auctorität da verschwindet, wo er von Anfang an ein bloß entlehnter, im bloßen Namen bestehender war. Zum reichen Ersaz für eine von der historischen Kritik so mühselig erbettelte Auctorität werden diese Briefe, ihrer wahren Gestalt und ihrer wahren Zeit zurückgegeben, um so mehr redende Zeugen des ernsten Kampfes seyn, durch welchen die in ihren Anfängen so schwache,

mit so vielen feindlich widerstrebenden Elementen ringende, durch so schroffe Extreme getheilte und zerrissene Kirche sich hindurcharbeiten mußte. Wie sie diesen harten beunruhigenden Kampf nur durch das fortlebende Andenken an ihre großen apostolischen Stifter, gleichsam nur durch einen in der Noth der Gegenwart an die Macht ihres Namens ergangenen Aufruf bestehen zu können glaubte, davon eben zeugen diese Briefe mit ihrem erborgten Namen, und wenn nicht lange nach dieser kritischen Periode die Kirche mehr und mehr in sich erstarkte, und aus jenen extremen Richtungen ein fester Mittelpunkt sich herausbildete, in welchem alle wahre Interessen sich vereinigten, ein kräftiger Kern, an welchen alle gesunde Lebenselemente sich anschließen konnten, so gebührt an allem diesem auch diesen Briefen ihr nicht geringer Antheil, und sie bleiben uns auch so, in ihrer minder glänzenden Gestalt, ehrwürdige Ueberreste aus der ernsten Periode der erst werdenden, zu ihrer festen Consistenz erst sich gestaltenden christlichen Kirche.

Register.

A.

Abendmahl 132. mit Waſſer 25.
Achamoth 12. 55.
Adam, ſeine drei Söhne 14. Adam und Eva 42.
Aeonen 12.
Alexander, ein Irrlehrer 57. 125.
Alexandriniſche Kirche 85. 98.
Anenklet, Biſchof in Rom 111.
Ἄνθρωπος θεῦ 109.
Antinomismus 14 ff.
Apollonius 105.
Apoſtel, die größten Sünder 124. apoſt. Conſtitut. 128. 129. pſeudo-apoſt. Schriftſt., ihre Abſichtlichkeit 72. 125 ff.
Apulejus 105.
Athenagoras, ſeine Apologie 117. 127.
Auferſtehung 58.
Auguſtin über Johannes 107.

B.

Baſilides 20. 140. Baſilidianer 140 ff.
Biſchöfe 49., ihr Verhältniß zu den Presbytern 80 ff. Urſprung der biſchöflichen Gewalt 84. Biſchöfe, Stellvertreter Chriſti und Gottes 89., dürfen nicht zum zweitenmal heirathen 113 ff., erſte römiſche Biſchöfe 110 ff.

C.

Cäſarea 49.
Cave über Clemens und Linus 110 ff.
Cerinth 10. 111.

Christus, der himmlische Bräutigam 51 ff., davidische Abkunft 99., gnostische Christologie 50 ff.
Christin seyn, ein Verbrechen 127.
Clemens von Alex. 19. 24. 156. 140., der römische 64 ff. 110 ff., pseudoclementinische Homilien 51. 56. 110. 122. 128., ihre Tendenz 89. 104 ff.
Colossä, Irrlehrer daselbst 11. 15. 22 ff.
Cyprian 85. 131.

D.

De Wette 2.
Diacone 49. 80. 128. Diaconissinnen 44.
Dionysius, Bischof von Korinth 67. 71., der Areopagite 67.
Doketen, Doketismus 13. 29. 87.
Domitian 109.
Doxologien 28.

E.

Ebioniten 56.
Ehe 43 ff. 50 ff., zweite Ehe 117 ff.
Eichhorn über die Pastoralbriefe 2. 5. 122. 159.
Ἐκστρέφεσθαι 91.
Engel 53.
Enkratiten 24. 156.
Ephesus, Irrlehrer daselbst 10. 126. Brief an die Epheser 125.
Epimenides 121.
Ἐπίσκοπος, Begriff 80 ff.
Essener 10 ff. 23.
Esnig, arm. Bischof über Marcion 42.
Εὐσέβεια, das Christenthum 122.
Eutyches, Diac. 107.
Eva 42.
Evangelisten 88. Evangelien 100.
Ἐποχεῖσθαι 91.

F.

Fabeln, jüdische 22. vgl. 42.
Frauen sollen nicht lehren 41 ff.
Freiheit 20.

G.

Galater, Brief an die Gal. 41. 42. 79.
Genealogien 11 ff.

Geſetz 14 ff.
Gnoſis 26. 58. 125. Gnoſtiker 10. 11. 14. 18. 21. 24. 55. 140., verführen die Frauen 56., ihr Einfluß auf die Kirchenlehrer 28., die Schilderung, die die Kirchenlehrer von ihnen geben 55 ff., ihre Lehren 128.

H.

Häretiker, ihr kirchliches Leben 41., ihre Lehren 128., ſind das ſollicitirende Moment 89., bezweifeln die Aechtheit von Schriften 141 ff., die der Paſtoralbriefe 8 ff. 65 ff. 74. 87. 89. 92.
Handauflegung 98. 130 ff.
Hermas, ſein Hirte 117. 118.
Heydenreich über die Paſtoralbriefe 10. 104.
Hieronymus 41., über den Ap. Johannes 104 ff., — 121., über die Paſtoralbriefe 136 ff.
Hoſtanes 105.
Hug über die Paſtoralbriefe 75.
Hyliker 19.
Hymenäus, Irrlehrer 57. 125.

J.

Jannes und Jambres 56. 105.
Ignatius, Biſchof von Syrien 65., ſeine Briefe 45. 84 ff. 87 ff. 99. 105. 134. 140.
Johannes, der Apoſtel, ſein römiſches Oelmärtyrerthum 103 ff., der nicht ſterbende und nicht geſtorbene Jünger 104 ff., die Quelle an ſeinem Grabe 107., ſein Giftbecher 108.
Irenäus 12. 21. 24. 56. 118. 136.
Jungfrauen, im kirchlichen Sinn 45.
Juſtin der Märtyrer 99. 114. 134.

K.

Kaiſer 126.
Καταστροφῶν 52.
Kirche, Verfaſſung 78., ihr monarchiſches Princip 84 ff. 90. Kirchengemeinſchaft 131.
Kiſt, über die Biſchöfe 84.
Kling, über die Paſtoralbriefe 60.
Korinthier, Briefe an die Kor. 49 ff. 79.
Kreta, Häretiker daſelbſt 67. 121.
Kritik, die divinatoriſche 7., die ächt proteſt. 146.

L.

Linus, Bischof in Rom 110.
Lucas 69. 88. 100., sein Evangelium 99. 154.
Lücke, über die Pastoralbriefe 5.

M.

Magie, Magier 36. 105 ff. 105.
Mann und Weib 51.
Marcus, der Evang. 89. 112. Ursprung seines Evangeliums 100 ff.
Marcus, der Gnostiker 36.
Marcion, seine Lehre von der Gnade des Evang. 18., der Liebe Gottes 34., seine Mysterien 25., seine Antithesen 26., seine Christologie 52., seine Lehre von der Auferstehung 58., läßt die Frauen lehren und taufen 40 ff., und macht keinen Unterschied zwischen Katechumenen und Gläubigen 41., wird in Rom von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen 151., sein Kanon 158 ff.
Marcioniten 10. 15. 56. 105., ihre Disputirsucht 17. 41.
Monogamie 44. 117 ff.
Montanismus 119.
Moses 36. 103. 105.
Mythen 11 ff.

N.

Neander, über die Pastoralbriefe 3. 11. 18. 22. 34. 50. 62. 65., über 2 Petri 72., über das Verhältniß der ἐπίσκοποι u. πρεσβύτεροι 80.
Νομοδιδάσκαλοι 16 ff.

O.

Ophiten 12. 14.
Origenes 103. 112.
Orthodoxie und Heterodoxie in den Pastoralbriefen 9.

P.

Pastoralbriefe, s. Inhaltsanz.
Patripassianer 51.
Paulus, der Apostel 3. 56. 125 ff. Beeinträchtigung seiner Auctorität 56., seine römische Gefangenschaft 62 ff. 145 ff., sein Tod in Rom 71. 112., seine Abschiedsrede in Miletus 92., sein Evangelium 99.
Pauliniſche Partei in Rom 56. 100. 110 ff.
Petrus, in Rom 87. 100 ff., seine kirchliche Thätigkeit im Gegensatz zu dem Magier Simon 89., sein Märtyrertod 112. 2 Petri 12. 72.

Petrinische oder judaisirende Partei in Rom 56. 58. 100 ff. 110 ff.
Philetus, Irrlehrer 57. 126.
Philipper, Brief an die Phil. 68 ff. 85. 86.
Philippus, Bischof in Kreta 67.
Pinytus, Bischof in Kreta 67.
Pneumatiker 19. 21.
Polygamie, der Juden 113 ff., der Christen 115 ff.
Polykarp, Brief an die Phil. 85. 137 ff.
Presbyter 49. 51., ihr Begriff 80 ff., sind ursprünglich kein Collegium 84., ihr Amt 90., ihre Ordination 98., späterer Begriff 129.
Propheten 109., der wahre Prophet 51.
Psychiker 19. 21.

R.

Rom, römische Kirche, ihre hierarchische Tendenz 87.
Römer, Brief an die Römer 79.

S.

Schleiermacher 1. 14 ff. 25. 53. 45. 77. 122. 125. 128. 132. 154. 137. Einseitigkeit seiner Kritik 115.
Schott über die Pastoralbriefe 2.
Simon der Magier 89. Erzvater aller Häretiker und Zauberer 56 ff.
Soldatendienst, bildlich 99.
Sophia-Achamoth 12.
Syzygien 15.

T.

Tacitus über die Neronische Christenverfolgung 71.
Tatian, Stifter der Enkratiten 24., über die Pastoralbriefe 156 ff.
Taufe 52. 102.
Τέρμα τῆς δύσεως 64 ff.
Tertullian 15. 16. 26. 34. 41. 45. 85. 103. 112. 128. 156. 159 sein Montanismus 118 ff. 150.
Theophilus von Antiochien 117. 125.
Thomas, Acta 107.
Timotheus, Bischof von Ephesus 74. 1 Tim. Inhalt und Zusammenhang 76., sein amplificirender Character 76. 98., der verdächtigste der drei Briefe 2. 54. 54., der Zeit nach der letzte 76. 2 Tim. Inhalt 75., seine individualisirende Anschaulichkeit 68. 72. 98., sein Verhältniß zum Brief an die Phil. 68 ff. 112., hat weniger hierarchisches 75., ist der Zeit nach der erste 75.

Titus, in Kreta 75., Brief an Titus, Inhalt u. Zusammenhang 75 ff.
der Zeit nach der zweite 76.
Tripolis 69.

V.

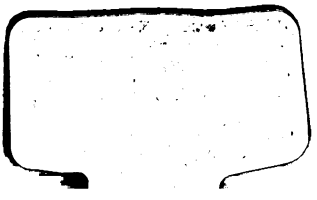
Valentin 19. 20.
Valentinianer 12.

W.

Weib, verführt zur Sünde 42. 51., soll heirathen 45.
Werke, gute, in den Pastoralbriefen empfohlen 58.
Wittwen, in verschiedenem Sinn 45., kirchliche Personen 44 ff. 49 ff.
Wurm über die zweite röm. Gefangenschaft des Apostels Paulus 64 ff.

Z.

Zacchäus, Bischof in Cäsarea 49. 90.
Zoroaster 105.

Druckfehler.

S. 28 Z. 12 u. S. 25 Z. 2 st. 111 l. III.
— 52 — 21 st. ὥφϑ. l. ὄφϑ.
— 54 Anm. Z. 5 v. u. st. stapr. l. Ita pr.